Platon

OPERE III

Platon

OPERE
III

PLATON Opere III

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

ΠΛΑΤΩΝΟΣ

ΑΠΑΝΤΑ

Γ΄

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

PLATON

OPERE

III

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1978

Ediţie îngrijită de
PETRU CREŢIA

Interpretările dialogurilor
CONSTANTIN NOICA

Traducere, lămuriri preliminare şi note la

Euthydemos GABRIEL LIICEANU
Cratylos SIMINA NOICA

Colecţie îngrijită de
IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a colecţiei
VAL MUNTEANU

PRESCURTĂRI

Pentru că au intrat în uzul internațional, adoptăm, de la acest volum încolo, prescurtările titlurilor de dialoguri platonice din Liddel-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, ed. 1960:

Ap.	*Apărarea lui Socrate*
Cri.	*Criton*
Alc. 1	*Alcibiade*
Chrm.	*Charmides*
La.	*Lahes*
Grg.	*Gorgias*
Prt.	*Protagoras*
Hp. Mi.	*Hippias Minor*
Hp. Ma.	*Hippias Maior*
Ly.	*Lysis*
Euthphr.	*Euthyphron*
Mx.	*Menexenos*
Men.	*Menon*
Euthd.	*Euthydemos*
Cra.	*Cratylos*
Smp.	*Banchetul*
Phd.	*Phaidon*
Phdr.	*Phaidros*
R.	*Republica*
Prm.	*Parmenide*
Tht.	*Theaitetos*
Sph.	*Sofistul*
Plt.	*Omul politic*
Ti.	*Timaios*
Criti.	*Critias*
Phlb.	*Philebos*
Lg.	*Legile*
Ep.	*Scrisorile*
Def.	*Definițiile*
Epigr.	*Epigrame*

Alc. 2	*Alcibiade 2*
Hipparch.	*Hipparchos*
Thg.	*Theages*
Clit.	*Cleitophon*
Min.	*Minos*
Amat.	*Amatores*
Just.	*De iusto*
Virt.	*De virtute*
Demod.	*Demodocos*
Sis.	*Sisyphos*
Erx.	*Eryxias*
Ax.	*Axiochos*

Alte prescurtări

Alc.	*Alcibiade*
Anab.	*Anabasis*
Apol.	*Apologia lui Socrate*
Ar.	*Aristofan*
Arist.	*Aristotel*
Artax.	*Artaxerxes*
Cyr.	*Viața lui Cyrus cel Bătrîn*
Diog. Laert.	*Diogenes Laertios*
Eth. Nic.	*Etica Nicomahică*
Hdt.	*Herodot*
Hsd.	*Hesiod*
Il.	*Iliada*
Isoc.	*Isocrate*
Lys.	*Lysias*
Memorab.	*Memorabilia Socratis* (Amintiri despre Socrate
Od.	*Odiseea*
Paus.	*Pausanias*
Pd.	*Pindar*
Plu.	*Plutarh*
Rhet.	*Rhetorica*
Tem.	*Temistocle*
Thg.	*Theogonia*
Tucid.	*Tucidide*
Xen.	*Xenofon*

În transcrierea *numelor proprii* greceşti am hotărît să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească statornicită printr-o lungă şi unanimă tradiţie (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la cîteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunţat la aceste românizări datorate influenţei franceze şi încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici, pentru numele proprii, lista echivalenţelor, cu indicaţia pronunţării: φ = *ph* (pronunţat *f*), θ = *th* (pronunţat *t*), χ = *ch* (pronunţat *h*), κ = *c* (în toate poziţiile; κι şi κε, transliterate *ci*, *ce* se pronunţau *ki*, *ke* şi, cine doreşte poate să le pronunţe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k*: vom scrie *Nicias* şi se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*), αι = *ai*, οι = *oi*, ου = *u* şi υ = *y* (pronunţat ca *u* francez sau ca *ü* german).

În schimb, pentru substantivele comune menţionate în *Interpretări*, *Lămuriri* şi *Note* am adoptat transcrierea lui *k* cu *k*, intrată în uzul internaţional, şi, în plus, am notat accentele: – pentru accentul circumflex din forma greacă şi ʹ pentru accentul acut, de ex.: *sōma* şi *ánthropos*; cititorul român trebuie însă prevenit că, în cazul diftongilor, accentul grafic apare pe al doilea element, dar cel tonic trebuie pus pe primul.

Bibliografia dialogurilor a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cît posibil completă a literaturii platoniciene şi a interesului de care s-a bucurat şi continuă să se bucure în lume opera lui Platon.



Lămuririle strict necesare înţelegerii problematicii specifice celor două dialoguri (sofisme, etimologii), precum şi cunoaşterii ambianţei lor teoretice şi istorice (compoziţie, personaje, datare etc.) au fost aşezate de data aceasta înaintea traducerii textelor, sub titlul LĂMURIRI PRELIMINARE.

Coeditorii acestui volum ţin să mulţumească pe această cale lui Mircea Ioanid, Şeful Oficiului de informare şi documentare al Academiei de ştiinţe sociale şi politice, pentru facilitarea tuturor operaţiilor documentare legate de acest volum.

Sîntem de asemenea datori să menţionăm contribuţia cu totul specială pe care a avut-o la ţinuta generală şi în special la acuratețea ediţiei Idel Segall, îngrijitorul colecţiei Clasicii filosofiei universale.

ΕΥΘΥΔΗΜΟΣ
EUTHYDEMOS

INTERPRETARE LA *EUTHYDEMOS*

Nu orice operă a lui Platon poate fi interpretată. *Timaios* nu poate fi, nici *Legile;* ele pot fi doar expuse, comentate, explicate. În general, o lucrare ştiinţifică sau un tratat de politică şi morală, cum sînt acestea, nu se „interpretează". Cînd aşadar nu se comentează şi explică, ele rămîn să fie înfăţişate şi rezumate în alţi termeni. În schimb o interpretare tinde — fie şi în alţi termeni — să dea socoteală de *termenii înşişi ai operei*, de situaţiile, amănuntele şi întregul ei, făcînd aceasta verset cu verset şi termen cu termen. O interpretare muzicală nu trece peste nici o notă şi frază din operă; una literară leagă şi semnifică orice detaliu. La fel, una filosofică trebuie să dea socoteală de tot ce s-a spus, uneori în lumina a ceea ce a rămas nespus în operă.

Ceea ce este cuceritor, în majoritatea dialogurilor platoniciene, este că ele autoriză o asemenea interpretare. Chiar dacă Hippias sau Euthyphron spun o prostie, Socratele platonic se coboară la ea, se îndură de ea şi o preia în demonstraţia sa filosofică, făcînd din ea o treaptă către Idee. Dacă Menexenos răspunde cu naivitate, Socrate îi trezeşte luciditatea. Dacă Theaitetos are un gînd implicit, el i-l face explicit. Iar cînd Socrate declară, la cîte un capăt de dialog, că n-a ajuns la nici un înţeles şi răspuns, te desfeţi de cele mai multe ori cu bogăţia înţelesurilor şi a răspunsurilor.

Am socotit multă vreme că *Euthydemos* nu poate fi interpretat. Nu pentru că ar fi o lucrare ştiinţifică ori un tratat — departe de aceasta —, ci dintr-un motiv cu totul neaşteptat la o operă platoniciană, şi anume pentru că este un „dialog al surzilor": Socrate spune una, cei doi sofişti spun alta. Cum să legi lucrurile? Dacă dialogul nu are consistenţa şi rigoarea demonstrativă a unui tratat, unde nu mai poţi pune nimic de la tine ca interpret, el trădează în schimb, chiar la o repetată vedere, o inconsistenţă lăuntrică încă mai dezarmantă pentru interpret. Nu pare nimic de făcut, decît să admiri măiestria artistică a scenariului, savoarea detaliilor şi cruzimea ironiei.

Dar cînd ai întîrziat puţin asupra gîndirii speculative a lui Platon şi cînd ai păstrat în minte deosebirea dintre Socratele lui Xenofon

şi cel platonician, atunci lucrurile pot să se schimbe. Înainte de a părăsi cu totul gîndul interpretării legate, dialogul îţi poate arăta, la o ultimă şi neliniştită privire, o mai ascunsă magie. *Ceva* se leagă totuşi în el, şi de rîndul acesta fără intenţia lui Platon, desigur. Acolo unde Socrate nu redresează şi înlănţuie gîndurile, sofiştii aceia batjocoriţi o fac, cu spusa şi mai ales cu implicaţia spusei lor. Acolo unde Socrate nu ştie decît să fie exhortativ, jocul sofiştilor aduce un sens speculativ.

Cum anume se întîmplă că negativul şi degradatul sfîrşesc prin a *edifica*, pînă şi aci unde sînt lăsate singure, n-o spune dialogul de faţă nici măcar în chip indirect. O spun *alte* dialoguri. *Euthydemos* este poate singura operă care nu îmbogăţeşte cu vreo nuanţă nouă doctrina platoniciană, ci trăieşte din bogăţia restului. *Acest* lucru trebuie văzut; şi el, abia, autoriză „interpretarea".

Dialogul este într-adevăr unul al surzilor. E rapsodic, părînd total lipsit de continuitate internă. Socrate nu numai că nu ştie, ca în alte părţi, dar nici nu *vrea* — din motive ce vor deveni evidente la urmă — să reia şi refacă argumentele sofiştilor, împletindu-şi gîndul cu al lor; iar aceştia nu sînt de talie să-l combată în adînc, şi de altfel se mulţumesc cu succesul exterior al farsei lor. Dar ei au măcar meritul unui „à propos" în tot ce spun. Aşa cum îi prezintă Platon aci — şi probabil cum îşi practicau toţi sofiştii exerciţiul lor de mistificare — ei nu debitează lecţii dinainte învăţate, ca retorii, ci explică *pe viu* metodele lor de blocare a gîndului. (Eşti fiul cutăruia? Dar ce înseamnă a fi tată?) În dezlegarea generală a gîndului, care este şi a dialogului, apare atunc supunerea la ceva: la situaţiile date. Seducţia ca şi perplexitatea pe care le aduceau sofiştii — cel puţin cei din faza sofisticii degradate, ce nu mai avea nici un fel de pretenţii doctrinare, ca prima sofistică — trebuie să fi ţinut şi de faptul că ei luau pe oameni de acolo unde îi găseau, de la vorbele lor.

Aşa se face că în dialogul de faţă apare, la o mai atentă reflexiune, o neaşteptată înlănţuire *posibilă* de idei, îndărătul farsei aparente. Comentatorii au observat pe drept, în cîteva rînduri, că primele sofisme cel puţin (din cele douăzeci şi ceva, pe care cititorul le are bine rînduite în notele preliminarii), ridică probleme autentice de gîndire, uneori specific platoniciene; în acest sens, el nu poate fi desconsiderat filosofic. Numai că, problemele acestea trebuie luate din alte părţi şi ca atare din afara dialogului. Ceea

ce ne pare de preț, însă, este că *înăuntrul* lui dialogul capătă astfel o consistență (fie și virtuală, de vreme ce Socrate nu-și însușește problemele) și mai ales o formă de continuitate, datorită simțului de actualitate al sofiștilor, toate acestea pînă în ceasul degradării totale a jocului și trecerii lui în grotesc. Dar chiar și atunci ne vom putea întreba: nu cumva totul se degradează, spre sfîrșit, pentru că Socrate nu înțelege să reia pe registrul său problemele, nici măcar pe ale *sale*? Nu cumva refuzul lui Platon de-a pactiza cît de puțin cu sofiștii puși în joc de el se întoarce împotriva dialogului și, într-un fel, chiar împotriva sa?

Ni se pare, în speță, că sînt cel puțin *patru* probleme de adîncime care figurează în dialogul de față, și figurează într-o perfectă continuitate de situații, dacă nu și de idei. Să le prezentăm cu anticipație în stilul sofiștilor:

1) Vreți învățătură pentru cei tineri? Dar *ce înseamnă a învăța?*

2) Vreți transformarea spirituală a lor? Dar ce înseamnă a se preface, a fi și a înceta să fii, și *cum poate fi adevăr* despre ce nu este?

3) Spuneți că nu sînteți de acord cu noi și că ne contraziceți? Dar *cum e cu putință contrazicerea?*

4) Ne cereți știința înțelepciunii și a fericirii? Dar vă arătăm că o și posedați. *Cine știe un lucru le știe pe toate.*

Primele două probleme sînt în chip izbitor ale lui Socrate, sau ale celui pus în joc de dialoguri: este destul să ne gîndim la *Menon*, pentru problema învățării, și la *Sofistul* pentru problema adevărului și falsului, spre a vedea în ce largă măsură era dator dialogul să reediteze paradoxele celor doi sofiști și să platonizeze în prelungirea lor. A treia problemă, cea a contrazicerii, dacă nu este direct una platoniciană, a rămas totuși stăruitor, pînă la maturitatea tîrzie a gînditorului antic, o „uimitoare" temă de înfruntat speculativ, cum spune el singur în dialog, și nicidecum de înlăturat printr-un simplu gest. Și de altfel nu este tema contradicției fundalul oricărei dialectici, deci și a celei platoniciene? Cît despre ultima problemă, a enciclopedismului cunoașterii, ea nu mai pare a fi a anticului, dar este într-atît de mult a noastră, a modernilor, încît nu poți decît regreta că Platon nu a înțeles să întîrzie, cu extraordinarele sale intuiții și analize, asupra ei.

Cu aceste patru probleme se poate face interpretarea dialogului ca o analiză de adîncime a lui. Este ea necesară? Nu riscă ea să

stăruie prea mult asupra părţii de posibil din dialog, conferindu-i o pretenţioasă gravitate, în flagrant contrast cu graţioasa lui uşurătate?

Poate că, dacă dialogul ar fi editat pentru el însuşi, încercarea noastră de interpretare în grav ar fi deformatoare şi de prost gust: nu se pun contraforturi unui pavilion de vînătoare. Dar dialogul apare într-o *ediţie* a operelor lui Platon, sortită să dea imaginea globală a unei gîndiri, întîia gîndire din cultura europeană. Atunci fiecare operă capătă altă semnificaţie şi expresivitate. În locul desfătării închise în faţa reuşitei unui dialog, cititorul nu se poate împiedica să vadă ce se întîmplă gîndirii platoniciene cu acel dialog. Dacă ea îşi uită şi nu-şi recunoaşte pentru odată problemele, sau dacă şi le nesocoteşte vroit, cum pare a face aci, nu cumva riscă ea să facă din purtătorul ei de cuvînt, Socrate, un predicator în locul unui gînditor? Nu dezvăluie ea o faţă a platonismului ce trebuie evitată? Nu arată ea, cu exemplul dialogului acestuia, ce teribilă primejdie pentru filosofie este să nu aibă curaj speculativ şi să se piardă în a denunţa prostia şi impostura?

În acest sens, dialogul *Euthydemos*, cu reuşita lui în literar şi carenţa lui în filosofic, devine o bună lecţie nu numai pentru înţelegerea potrivită a platonismului, ci şi una pentru cultura europeană, unde curajul speculativ de-a asuma anumite contradicţii şi „paradoxe", de-a face deci o superioară „sofistică", a dat tărie în trecut religiei şi filosofiei, astăzi chiar ştiinţei (care nu se mai teme să fie uneori „paradoxală"), în timp ce eschiva inteligenţei şi ironia, sau critica pozitivistă, au dus la simpla eră a predicatorilor în care s-ar spune că a intrat o bună parte din Apus.



Ceva prea strident şi trezeşte îngrijorare celui ce deschide dialogul *Euthydemos* e o laudă mult apăsată şi pînă la urmă grotescă. Dacă, măcar, Socrate i-ar lăuda în faţă pe cei doi sofişti, fraţii Euthydemos şi Dionysodoros, cu care a stat de vorbă în ajun, atunci lucrul încă ar fi de acceptat: lauda excesivă în faţă devine ocară, cum o spune proverbul românesc şi o simte oricine. Dealtfel Platon practică efectiv şi jocul acesta, lipsit de subtilitate dar sănătos, cu sofiştii aceştia şi alţii. Dar aci, la început, lauda este întreprinsă în absenţa lor — şi către cine? Către bunul, naivul Criton, care

crede aproape tot ce-i spune Socrate, care nu pricepe bine lucrurile (cum se vede în finalul din *Phaidon*, sau în dialogul cu numele său) şi care, pe deasupra, ceruse onest lui Socrate un sfat cu privire la educaţia copiilor săi. Batjocura laudei adusă sofiştilor riscă să devină batjocură la adresa lui Criton, şi desigur Socrate n-ar fi pus aci să continue pe acelaşi ton, pînă la sfîrşitul dialogului, dacă n-am şti cu cine are de-a face.

Căci oricine înţelege de la început că e vorba de o ironie îngroşată (nu acesta este, din fericire, modelul ironiei socratice!), afară de Criton. Ca o culme, în clipa cînd Socrate îi declară (272 a—b) că sofiştii aceia se pricep să respingă orice spusă, fie adevărată fie falsă, adăugînd că vrea să se ducă la şcoala lor, bunul Criton nu simte cît de absurdă, din punct de vedere socratic, este o asemenea intenţie, fie şi simulată, şi-l întreabă numai dacă nu se simte prea bătrîn ca să mai înveţe, altminteri fiind gata să-l întovărăşească şi el. Numai mîna lui Platon ştie să conducă lucrurile prin [illegible] acestei [illegible]; şi din fericire lucrurile se restabilesc oarecum, în clipa cînd începe relatarea întîlnirii, în cadrul căreia Euthydemos declară că poate preda oricui virtutea (273 d), ceea ce înseamnă altceva pentru bătrînul elev decît respingerea a orice.

Dar la fel de îngrijorătoare ca ironia prea apăsată, pentru destinul dialogului ce ni se relatează, este lipsa de sens speculativ a lui Socrate, limpede mărturisită de la început. Te-ai aştepta, cum se întîmplă în alte dialoguri, ca unor oameni care pretind a şti ceva, în speţă ce e virtutea, ba chiar ce e filosofia (275 a), Socrate să le ceară a-i arăta ce ştiu ei, urmînd să desprindă el, cu mijloacele sale, înţelesul celor căutate. Dar în chip straniu, el nu vrea să-i facă să teoretizeze („să lăsăm pe altă dată"), ci reclamă de la sofişti o simplă demonstraţie *practică*, anume să-i arate pe cazul tînărului Cleinias, îndrăgit de el şi de toţi cei din jur, cum anume poate fi convins că trebuie să „filosofeze" şi să cultive virtutea.

Este destul de puţin faţă de exigenţele obişnuite ale lui Socrate. Aproape că reprezintă o simplă cerinţă la nivelul sofiştilor întîlniţi, în orice caz o nesocratică dorinţă de-a considera un caz particular, [illegible] cîteva principii şi metode valabile pentru orice caz. Căci de fapt, sofiştii nu-l vor persuada pe Cleinias că e bine să filosofeze; dar te întrebi, la acest nivel de discuţie, dacă totuşi — aşa cum s-a întîmplat în istoria culturii — tocmai sminteala şi impostura sofiştilor ar persuada pe un Cleinias că e bine să caute căile înţe-

lepciunii? Cînd nu cauţi decît rezultate, riscul este de-a le obţine, cîteodată.

Din fericire sofiştii, cu deschiderea gîndului lor, au fără să vrea ceva mai mult spirit teoretic; şi aşa apare problema învăţării, prima din cele patru care ne par a da nivelul de adîncime al dialogului.

275 d—283 a 1) *Problema învăţării.* Euthydemos nu începe de-a dreptul să înveţe pe tînăr ce sînt înţelepciunea şi virtutea. Desigur că nici nu ar fi fost în stare, în felul cum îl prezintă Platon aci. Dar el pune, chiar dacă din motive „eristice", cum se va vedea îndată, problema învăţării în genere, şi cu aceasta singură l-ar ameţi filosofic pe tînăr, în cazul că nu l-ar ameţi sofistic, cum face acum împreună cu fratele său Dionysodoros. Simplu sofist cum este, el ar funcţiona deci — dacă ar fi luat în serios cu întrebarea sa — ca o torpilă marină, care-şi ameţeşte întîi victima, aşa cum mărturisea un tînăr interlocutor într-un alt dialog că face cu el Socrate.

Într-adevăr, întrebarea de aci a lui Euthydemos, „cine învaţă, cei ce ştiu sau cei ce nu ştiu?", se acoperă perfect cu problema din *Menon*: cum cunoşti ce nu cunoşti? care silea pe Platon să ajungă pînă la teoria reminiscenţei (recunosc ce am cunoscut în altă existenţă). Iar întrebarea a căzut, acum, şi poate ori nu fi înfruntată în fondul ei. Jocul însă, care urmează, al sofiştilor, încîntător artistic cum este, va fi secundar filosofic.

Să lăsăm de-o parte faptul că o asemenea problemă, care nu va face pe Socrate să tresară de rîndul acesta, arată limpede că dialogul *Euthydemos* trebuie să fi fost scris *cel puţin* înainte de *Menon*. Ceea ce ne interesează este problema însăşi, căci ea angajează întreaga viaţă a spiritului. Ea nu e numai pedagogică, psihologică, antropologică şi epistemologică; este şi metafizică, după Platon. Sub influenţa lui, desigur, chiar dacă indirectă, Augustin o va regăsi, în acel adînc de tot mic tratat intitulat *De magistro* — din plin la locul lui aci — unde el ajunge, pe căi extrem de fireşti şi în definitiv raţionale, la concluzia, cu totul nefirească şi iraţională, că singura explicaţie a învăţării o dă prezenţa unui „Crist lăuntric" în fiecare conştiinţă gînditoare.

Este prea mult să încercăm aci un istoric al problemei şi să arătăm că ea n-a încetat să fie una pînă în zilele noastre; că de la empirism şi apoi apriorismul lui Kant, pînă la apriorismul episte-

mologic al psihologului contemporan Piaget, problema și-a căutat toate dezlegările posibile. Poate este de ajuns să spunem că măsura în care ea angajează viața spiritului se vede cel mai bine din faptul că pune în joc semnificativa vorbă a lui Pascal, „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit” (înveți în orizontul a ceva dinainte știut).

Vorba sună mai platonician decît ar fi vroit autorul ei, și tocmai de aceea trebuie să te miri — în cazul că dialogul nostru nu e unul de tinerețe primă și scris cu obiective limitate, de distanțare față de sofiști - de faptul că Socrate nu o reia și adîncește cum știe el. Este adevărat, în discuția ce urmează între el și tînărul Cleinias amintit de torpila sofistică, el îi explică acestuia felul cum au jucat cei doi sofiști asupra echivocului din cuvîntul grec *manthánein*, a învăța (278 a). Dar observația este exterioară și cu totul minoră față de seriozitatea problemei. El nu intră în miezul ei și nu-și pune problema teoretică a învățării, el revine la sensul ei *practic:* cum anume poate fi făcut tînărul să dorească a deprinde înțelepciunea. Iar pentru a impresiona și mai mult pe sofiști cu gîndul său practic, el le arată ce îi pare lui a fi înțelepciunea căutată.

Aici se desfășoară un prim interludiu socratic sortit să contrasteze prin seriozitatea lui, cu neseriozitatea sofiștilor. Ciudățenia condiției speculative face însă ca, în neseriozitatea ei, sofistica să deschidă subtile și autentice probleme de gîndire, în timp ce seriozitatea didactică a interludiului coboară dialogul pînă la platitudinea exhortațiilor bine cunoscute ale unui Socrate în versiunea lui Xenofon. Este parcă o primă pedeapsă ce cade asupra lui Platon pentru faptul de a fi pus înainte batjocura și nu problemele: el îl face efectiv pe Socrate să decadă din condiția de gînditor în cea de predicator.

Într-adevăr, puține pagini din Platon sînt atît de „xenofonice” ca nivel de gîndire. Ni se spune în ele, fără nici o subtilitate a observației sau gîndului, că orice om dorește să fie fericit; ni se enumeră toate bunurile care pot aduce fericirea, stăruindu-se asupra celor mai vulgare, se ajunge la valorile morale dar li se supraordonează „reușita”, soarta bună (*eutychia*), iar pînă la urmă și înțelepciunea este prezentată mai mult ca o formă de bună împlinire sau aceasta devine caracter principal al înțelepciunii, care ar reprezenta în același timp capacitatea de-a reuși în orice, cît și facultatea de-a ști să folosești bunurile. Căci bunurile nu sînt nimic fără știința folosirii lor. Și iată ne astfel ajunși la „știința” pe care ar căuta-o

toţi oamenii şi al cărei risc este numai de-a nu putea fi predată. — „Ba se poate preda", spune cu candoare Cleinias (282 c), iar Socrate e fericit că nu mai are de cercetat problema şi că poate trece asupra celor doi sofişti aplicaţia: să-l convingă pe Cleinias că trebuie să rîvnească înţelepciunea. Dar nu-l convinsese el, Socrate? Nu, el dăduse doar un exemplu de felul cum ar trebui să arate „argumentele exhortative" (282 d) ale sofiştilor. Din păcate era un exemplu care se găsea pe toate drumurile, şi de aceea probabil nu convingea pe Cleinias, cum nu convinge pe cititor.

De pe acum se poate bănui de ce consimte Platon acestei incredibile platitudini. El vroia desigur, cu dialogul de faţă, să se delimiteze de sofişti, scoţînd filosofia şi filosofarea de sub acuza — adusă de timpuriu lui, ca elev şi apologet al lui Socrate — că ar fi sofistice. Filosofia trebuie să se prezinte serios, în concordanţă şi nu împotriva aspiraţiilor omului obişnuit, fără subtilităţi care, ferească zeii, ar aminti de sofişti; înălţătoare şi totuşi utilă, suveran utilă. Se poate apăra *aşa* filosofia? Platon însuşi va arăta, cu aproape tot restul operei sale, că ea nu se apără aşa. Dar deocamdată o arată, fără voia lor şi a lui Platon, sofiştii.

283 a—285 a 2) *Problema adevărului şi a minciunii.* Socrate şi-a ţinut aşadar predica, rămîne acum ca sofiştii să reintre în joc. De vreme ce Euthydemos începuse prin a spune că poate preda „virtutea", este de bănuit că în arsenalul sofiştilor existau mijloace de-a argumenta în favoarea ei, nimic neobligîndu-i să fie cu adevărat şi exclusiv imoralişti, ba dimpotrivă, nevoia de cîştig şi de audienţă silindu-i să nu contrazică neapărat rînduielile societăţii. Pe de altă parte virtutea (*areté*) era la greci un concept la fel de liber faţă de etic pe cît era *sophia*, ca denumind orice capacitate de a reuşi, orice excelenţă în ceva, exact cum vroia Socrate. Ar fi fost deci lesne ca sofistul să practice acum jocul cu tema excelenţei umane în toate. Dar Platon nu-l pune în postura aceasta. În schimb, are probitatea de autor să-l arate viu, aşa cum ar fi replicat orice sofist: cu simţul actualităţii şi verva *à propos*-ului. Iar tocmai această libertate aparentă pe care şi-o ia sofistul va face legătura *în adînc* cu problema învăţării.

„Vreţi cu dinadinsul să-l facem pe tînărul acesta să devină înţelept?" întreabă Dionysodoros. „Băgaţi de seamă, s-ar putea să vă căiţi, avertizează el. Voi doriţi să-l transformaţi, să-l faceţi altul

decît este acum; doriţi aşadar moartea lui Cleinias *de acum*. Ce fel de iubitori ai lui sînteţi?"*

Este de necrezut cît de puţin înţelege problema Ctesippos, prietenul lui Cleinias şi discipolul lui Socrate, mîniindu-se acum ca un zănatic pentru că i se atribuie o asemenea dorinţă de „desfiinţare" a iubitului său. Se vede că nu trăise încă mica dramă înregistrată de dialogul *Lysis*, la care lua parte şi el, şi unde afla de la Socrate că nu e lucru inspirat să-ţi înalţi iubitul deasupra ta, sau atunci, dacă vrei înălţarea lui, trebuie să urci şi tu odată cu el. Să fi fost scris dialogul acesta chiar înainte de *Lysis*? Straniu lucru, în orice caz, ca Socrate să-şi vadă invocate în deşertul sofisticii problemele *sale* şi să nu se gîndească să le apere.

Căci situaţia pe care o relevă sofistul are într-adevăr sens pentru un tînăr atenian antic. Modernii, pentru care dragostea înseamnă dragoste către femeie, sînt în ordine, în privinţa aceasta. Cine iubeşte o femeie tînără o iubeşte aşa cum este, pentru frumuseţea ei de acum. Nici nu vrea să se gîndească la transformarea ei în alta la „maturizarea" ei, şi de altfel, natura feminină ea însăşi ţine de fiinţă mai mult decît de devenire, parcă. Suferinţa ei este mai degrabă cea de a pierde, cu trecerea timpului, tot ce deţinea dintr-o dată în cursul primei înfloriri, ca frumuseţe şi înzestrare. În orice caz ea e iubită pentru *ce este*, nu pentru ce devine.

Cu tînărul care este iubit, lucrurile stau altfel, căci natura masculină ţine mai degrabă de devenire. Este de prisos să practicăm aici pudoare şi să tăcem asupra felului de dragoste care avea curs, alături de cea firească, la grecii antici, şi pe care Platon o invocă atît de des. Dacă mai tîrziu şi în alte societăţi tipul acesta de dragoste a fost socotit condamnabil, ca ţinînd de o deviere fizică, la Platon era, dimpotrivă, privit ca avînd, spre deosebire de dragostea pentru femeie, o semnificaţie morală. Dragostea firească pentru femeie era cu adevărat a firii, fiind îndreptată spre comandamentul acesteia: procreaţia. În schimb, dragostea cealaltă, nefirească, putea avea un sens mai uman, de prietenie a sufletelor ca şi de modelare a celui iubit; şi de altfel, după Platon, ducea şi ea la o formă de procreaţie: la „procreaţia într-ale sufletului". Dar în

* Citatele folosite în Interpretarea de faţă diferă uneori de textul tradus. Am menţinut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înşine *(C.N.)*.

sînul ei, de vreme ce se petrecea între naturi masculine, deschise devenirii, o problemă nouă şi tulburătoare se putea ridica: iubeşti pe celălalt *aşa cum este?* sau îi doreşti schimbarea, cu riscul să nu-ţi mai placă, să nu mai fie cel vechi, să moară pentru tine o frumuseţe din el?

Lui Socrate, care iubeşte nu o fiinţă anumită ci vrea doar să vadă ce este în ea însăşi atracţia aceasta către oameni şi lucruri, aşadar care, cum o spunea el în *Lysis*, iubeşte iubirea, lui nu-i poate fi îngrijorător să vadă că un Cleinias se preface, că moare ceva în el, ca într-un „stirb und werde" al modernului; ba dimpotrivă, lucrul îl bucură, căci este pe linia gîndului şi misiunii ce-şi simte, de-a înnobila oamenii şi mai ales pe tineri. De aceea el va şi spune (285 b): „N-au decît să dea morţii [ei, sofiştii] pe tînărul acesta, dacă-l fac astfel mai înţelept". Dar lui Ctesippos s-ar putea să nu-i fie indiferentă transformarea prietenului. Şi de aceea primul adaugă: „Dacă însă vă temeţi, *voi tinerii*, de aceasta, atunci ei să facă asupră-mi încercarea".

Cît de aproape este Socrate de înţelegerea problemei *adevărate* pe care ar putea-o ridica vorba excesivă a sofistului! Şi cît de „a lui" este toată problematica astfel creată. Dar el lasă pe Ctesippos să se indigneze, fără să intervină de la început, şi să arunce sofiştilor în faţă un ofensator „Minţiţi!", în clipa cînd aceştia spun o admirabilă jumătate de adevăr.

Cum minţim? intervine Euthydemos (285 e). „Ţi se pare cu putinţă a minţi?" Ei spun *ce este*: că prietenii lui Cleinias îi vor acum transformarea. Adevărul, însă, înseamnă să spui ce este; dacă minciuna ar avea vreun sens, ar fi acela de a spune ce nu este. Dar se poate spune ce nu este? Are nume nefiinţa? Este de rostit ea?

Nu poţi să nu te gîndeşti la Parmenide, pe care pe drept cuvînt îl invocă aproape toţi comentatorii mai noi pentru paradoxul de aci al minciunii; şi deopotrivă îţi este limpede că trebuie să-ţi aminteşti de *Sofistul*, cu adînca dezbatere tocmai asupra problemei: cum e cu putinţă să fie rostit falsul. Oricine cunoaşte pe Platon are în gînd toată dificultatea speculativă a temei pe care o pun acum în discuţie cei doi sofişti. Oricine — afară de Platon însuşi cînd îşi scrie dialogul. El preferă să-i lase pe sofişti să alunece, cu virtuozitatea lor, spre absurd, degradîndu-şi gîndul lor, iniţial adînc speculativ, în superficialitatea lui: nu există nici o

formulare neadevărată; iar de vreme ce adevărul spus de ei se modelează după adevărul și felul de adevăr al lucrului, înseamnă că vorbim rău despre lucrurile rele, chiar atunci cînd sîntem oameni cinstiți.

Îi e ușor lui Ctesippos să întoarcă procedeul într-o insultă la adresa sofiștilor. Iar abia acum intervine Socrate (285 a), calmîndu-l pe Ctesippos și făcîndu-l să ceară scuze sofiștilor: n-am vrut să vă insult, am înțeles doar să vă *contrazic* „acolo unde mi s-a părut că nu aveți dreptate față de mine" (285 d). Și totuși, puțină dreptate în ce-l privește avuseseră sofiștii. Dar ei sînt bogați în resurse; nu insistă să-l convingă pe celălalt că ei n-au mințit, cu atît mai puțin cu cît minciuna în genere este imposibilă, după ei. L-au prins acum pe viu cu ceva nou: cu tema contradicției.

285 d – 293 b 3) *Problema contradicției.* Ca întotdeauna în practica sofisticii degradate, mai mult polemică cum este, sofistul își leagă gîndul, așa cum se petrece în dialog, de un cuvînt tocmai rostit. În fapt totuși, aci, la nivelul mai adînc al dialogului, legătura este și de gînd. Așa cum se trecea, logic, de la învățare la transformarea omului prin învățare, iar de la transformarea lui și ieșirea din ființa stabilă la problema spusei adevărate, care nu e decît despre „ce este", acum se trece, de la imposibilitatea minciunii la imposibilitatea contrazicerii. Problemele sînt chiar într-atît de legate încît dovada sau încercarea de dovadă că este cu neputință a contrazice, ar putea fi un nou argument, și într-un sens unul mai bun decît cel invocat pînă acum, că nu se poate minți.

„Susții teza, Ctesippos, că există contradicție?" întreabă Dionysodoros. Pentru ei, sofiștii, nu încape contradicție, oricît ar pretinde celălalt că-i contrazice în fapt și oricît ar părea și ei să contrazică pe unul sau pe altul și eventual orice spusă. Urmează dovada: dacă vorbești adevărat despre lucruri, adică le arăți așa cum sînt, atunci vorbirea nu poate fi decît una, despre același obiect sau proces. Nu putem așadar să ne contrazicem, dacă vorbim adevărat despre un același lucru. Este drept, s-ar putea să vorbim, unul și altul, despre lucruri diferite; dar atunci mai încape contradicție? Mai are ea sens dacă și unul și altul rostim adevăruri, dar despre altceva fiecare?

„*Iar Ctesippos tăcu*", spune dialogul (286 b). Bunul-simț trebuie să tacă, n-are încotro. A fost prins de sofiști în plasa propriilor

sale „contradicţii". El, bunul-simţ, crede cu adevărat că aceea ce spunem în chip potrivit, nu numai că are sens dar corespunde şi lucrului „aşa cum este"; prin urmare că spusa se întemeiază în real, în fiinţă, ontologic. Dacă adevărul asupra lucrului este *stabil*, atunci nu poate încăpea, pentru bunul-simţ şi Ctesippos, contradicţie. Este unul singur. Nu ne rămîne de spus decît ceva, în faţa adevărului unu şi stabil: că *lucrul* e cel care nu rămîne stabil, că lucrul însuşi (care poate fi şi gînd) se contrazice! Iar aşa ceva are curajul să spună abia *dialectica*. Bunul-simţ nu-l spune, şi de aceea rămîne mut în faţa sofiştilor.

Evident, există contradicţia cealaltă, de suprafaţă, contradicţia verbală: afară plouă—afară nu plouă. Dar cu ea e vorba de o lamentabilă simplificare a problemei contradicţiei; şi una din tristeţile şi îngrădirile culturii noastre moderne este că logica nouă, sub chipul logicii matematice, rămîne la o asemenea contradicţie, reducînd totul la $p.\overline{p} = \emptyset$, adică o spusă şi negaţia ei se anulează.

Dar aceasta este forma cea mai degradată a contradicţiei şi un simplu caz-limită. Cum să se anuleze cele ce se contrazic? Ele intră în tensiune prin contradicţia lor; şi fie rămîn aşa blocate (în gîndire, dacă aceasta stă doar sub perspectiva „intelectului", în realitate dacă nu se iese din încremenire), fie tocmai că *ies* din contradicţie, făcînd din aceasta un „moment" şi nu un mormînt al gîndului (sau al realului), cum vrea logica. Raţiunea invocată de Kant rămînea blocată în cele patru antinomii care, cu tensiunea contradicţiei lor (şi nu cu zero-ul lor, cum vrea logica) au trezit şi mai tîrziu, poate, emoţie în orice conştiinţă gînditoare. Numai că, Hegel a venit să spună că raţiunea invocată de Kant este doar intelect, de vreme ce acesta singur rămîne blocat în contradicţie (şi în „paradoxe", ca în matematicile de astăzi), în timp ce raţiunea veritabilă nu cedează în faţa contradicţiei, ci o înfruntă spre a o depăşi. Hegel a adăugat, chiar, că nu sînt doar patru antinomii, ci o infinitate, iar ele duc la *deblocarea* raţiunii, în loc să fie îngheţul ei. Exerciţiul acestei raţiuni — în gîndire şi lucruri, după Hegel — constituie dialectica.

Cu dialectica proprie — dacă ar fi deţinut gîndul ei în ceasul cînd a scris *Euthydemos* — Platon ar fi putut redresa problema sofiştilor arătînd, împotriva a ceea ce pretindeau ei deschis, şi bunul-simţ redus la tăcere doar implicit, că *există* totuşi contradicţie. Dar se întîmplă aşa nu pentru că unul spune una şi celălalt spune

alta despre un acelaşi lucru, de vreme ce spusa adevărată n-ar fi decît una singură, ci pentru că adevărurile noastre, ce se vor stabile, au în faţa lor lucruri şi gînduri care *ele* nu sînt stabile şi merg pînă la contradicţia de sine. Şi desigur el ar fi spus ca Hegel mai tîrziu: contradicţia nu e un blestem, ci dimpotrivă, căci scoate tot posibilul din lucruri şi gînduri, trimiţîndu-le pînă la limita lor de rupere.

Fireşte nu Platon a formulat în istorie principiul contradicţiei, ci Aristotel. Dar gîndirea lui Platon este o dezbatere asupra contradicţiei şi se mişcă prin ea, de vreme ce este dialectică. Problema antică a lui *antilegein*, a contrazicerii, care nu este a contradicţiei inerte, reprezintă o adevărată obsesie pentru Platon şi epoca lui, cum se arată în *Lămuriri preliminare* din acest volum. Este o adevărată nefericire a istoriei spiritului, ceva de care logicienii se fac vinovaţi, aceea de a deschide analiza contradicţiei cu Aristotel şi de a o menţine în spiritul lui. Aristotel a putut fi un miracol şi o binefacere pentru cultura noastră; dar, lăsînd de o parte alte capitole în care s-a dovedit un teribil întîrzietor, în materie de contradicţie el a înţeles să rămînă la „afară plouă — afară nu plouă", întîrziindu-ne şi astăzi cu perspectiva sa, prea lesne adoptată chiar de logicienii care-l combat în rest. Cum poate spune Hegel că datorează mai mult lui Aristotel decît lui Platon, este de neînţeles, cel puţin dacă te gîndeşti la dialectică. Nicăieri la primul dialectica nu înseamnă mai mult decît o disciplină a probabilului şi una ca atare secundară pentru speculaţie. Filosofia sa „primă" nu este dialectică, în timp ce la Platon filosofia primă şi ultimă este dialectica — atunci cînd nu face expuneri ştiinţifice în genul lui *Timaios* sau politico-morale în genul *Legilor*.

Platon ar fi fost deci în drept să primească *direct* provocarea sofiştilor cum că nu există contradicţie; să le arate că ei înşişi sînt expresia ei vie dar schimonosită; şi să releve că sofiştii au dreptate în faţa bunului-simţ, dar că tocmai de aceea este necesară o gîndire speculativă dincolo de bunul-simţ,[1] una care să ştie a face vădit că realul şi gîndirea trăiesc sub rodnicia contradicţiei.

Iată-l în schimb din nou eschivînd problema care e mai mult decît oricare alta a sa (şi va fi fost aşa chiar în anii tineri cînd îşi scria *Euthydem*-ul) şi încercînd în continuare, în locul discuţiei teoretice, să compromită în *fapt* pe sofişti, prin consecinţele tezei lor. El îl face pe Socrate să sară în ajutorul lui Ctesippos (de la

286 c) nu spre a restabili contradicţia în dreptul şi realitatea ei, ci spre a trimite pe ceilalţi la absurd.

Dacă nu există contradicţie atunci nu există nici vorbire falsă? întreabă el (ca şi cum contradictoriul ar fi „falsul" şi nu ar avea aceeaşi tărie sau n-ar fi la fel de mult adevăr, ca fiind un moment nou al lucrului ori gîndului trecute în opusul lor). Nu, nu există vorbire falsă, spun din nou sofiştii. Nici gîndire falsă? întreabă Socrate, alunecînd insidios din logic în epistemologic şi psihologic. Nu, spun ceilalţi. Nici neştiinţă atunci? nici neştiutori? Nu, se încăpăţînează să răspundă sofiştii.

Şi aci vine lovitura de teatru. Socrate declară că toate acestea îi sînt prea subtile, dar că el are o întrebare de bun-simţ, una grosolană, de pus: dacă nu există greşeală, nici ignoranţă, *„atunci ce anume aţi venit voi să ne învăţaţi?"* (287 a).

Întrebarea cade ca o măciucă pe capetele bieţilor impostori de duzină. Cel puţin cititorul aşa înţelege lucrurile, şi rîde. Surprinzător însă este că la fel pare a fi înţeles lucrurile şi Platon; căci acum, el îi descrie pe cei doi sofişti ca descumpăniţi, iritaţi, decretîndu-l pe Socrate un simplu „trăncănitor" şi trecînd, cu exasperarea lor, la sofisme tot mai absurde.

Şi totuşi, dacă Platon n-ar fi fost atît de necruţător cu ei, sofiştii ar putea avea ce să răspundă. Întrebarea lui Socrate, deşi vine ca o lovitură de teatru, nu este chiar atît de zdrobitoare pentru ei. Cei doi sofişti, consecvenţi cu ceea ce au susţinut, cum că nu există ignoranţa (şi vor relua îndată teza cînd vor susţine că ştim tot dacă ştim un singur lucru), ar putea replica: „N-am venit propriu-zis să vă învăţăm ceva. Am venit să vă facem *conştienţi* de ceea ce ştiaţi dinainte".

Căci n-a fost acesta rolul istoric al sofisticii? Au dat reprezentanţii ei vreo învăţătură organizată umanităţii? Numai cîţiva non-conformişti sceptici şi neopozitivişti englezi se complac în a admira „nominalismul" sofiştilor de-o parte, şi în a le găsi contribuţii efective şi pe plan politic sau etic. Reabilitarea lor însă nu atîrnă, pentru nimeni altcineva, de ceea ce au dat, ci de ceea ce au trezit, inclusiv logica lui Aristotel. Căci nici logica aceasta nu e propriu-zis o „învăţătură", iar Aristotel a scos-o din capul său pentru că este în capetele tuturor. Aceasta puteau răspunde, aşadar sofiştii: am venit să vă facem mai lucizi, mai degrabă decît ştiutori de lucruri noi. Şi poate că nici înţelepciunea pe care o tot

caută Socrate ca o ştiinţă nu era sortită să se „predea", cum credea el, ci mai degrabă să se *trezească* în oameni.

Platon nu le îngăduie să se apere, necum să-i apere el, ci hotărăşte, cu libertatea sa de autor, că e momentul să-i desfiinţeze de-a binelea. Va mai apărea o problemă serioasă, a patra, problema cunoaşterii universale, legată de tema ignoranţei tocmai, dar de pe acum dialogul se frînge interior, şi Spiritul — dacă putem vorbi aşa cu Hegel — care mai păstra în sofişti o jumătate de adevăr sau măcar o umbră de întemeiere, începe să se piardă pe sine cu totul. Şi într-adevăr, Spiritul n-a fost de partea lui Socrate: gîndul mai adînc, sorţii de-a deschide un orizont nou, îndrăzneala cugetului au fost, cu oricîtă incoerenţă, de partea sofiştilor, în ciuda tratamentului la care i-a supus dialogul. Dar Socrate n-a înţeles să preia, cu raţiunea sa filosofică, problemele, astfel încît sofiştii, care n-au decît intelectul de partea lor, cu iscusinţa lui goală şi în plus cu îndrăcirea lor de histrioni ai spiritului, rămîn acum descoperiţi. Spiritul îşi iese din ţîţîni.

Aceasta se vede şi scenic. Dionysodoros nu-i mai lasă pe ceilalţi să pună nici o întrebare şi aruncă în aer sofismul său cu vorbirea „însufleţită", Socrate recunoaşte că a greşit dar, contaminat de sofişti şi el, adaugă că, de vreme ce nu există greşeală, n-a greşit, Ctesippos acuză pe cei doi că aiurează, şi totul s-ar termina cu ocări, cum se teme Socrate, dacă el n-ar interveni să liniştească spiritele şi să întreprindă cu Cleinias, pînă le trece furia celorlalţi, un nou interludiu.

Ce spune despre filosofare Socrate în acest al doilea interludiu (de la 288 d), cu scopul aparent de-a arăta din nou ce speră ei să înveţe de la sofişti, este desigur mai demn, dar abia puţin mai adînc decît în primul interludiu. Sîntem în plin xenofonism şi mai departe. Purtătorul de cuvînt al lui Platon se fereşte şi aci de orice gînd speculativ mai adînc, ca să nu rişte apropierea de sofişti. În mare, ni se spune că ştiinţa care ne-ar da înţelepciunea ar trebui în acelaşi timp să producă bunuri şi să le folosească. Dar ce bunuri poate produce filosofia decît valori şi cunoştinţe? Este înălţător de spus că filosofia nu trebuie să se mărginească de a le produce ci trebuie şi să le folosească în chip potrivit, laolaltă desigur cu valorile şi cunoştinţele obţinute de alţi creatori (să punem artişti şi oameni de ştiinţă, dar în gîndul lui Socrate *orice* producător de bunuri); că filosofia e datoare şi spiritualiceşte, nu numai

raţional, omului. Dar toate acestea nu sînt decît „un pios deziderat", cum se spune, un fel de-a declara: *ar trebui* să existe ceva de ordinul a ceea ce eu, Socrate, numesc filosofie. — Nu am ieşit din exhortaţie şi predică.

Mai interesant, într-un fel, este faptul că în cursul discuţiei tînărul Cleinias dovedeşte că are dinainte înţelesul lucrurilor (dacă răspunde aşa, spune Criton, atunci nu mai are nevoie de profesor — 290 e) şi că astfel sofiştii ar putea lesne spune că *ştie* lucrurile fără să i se fi predat nimic. Dar nu făcea aşa Socrate? Nu spunea el, cu maieutica sa, că doar scoate din capul oamenilor gîndul lor neştiut? şi chiar acum, nu era el cel care obţinea de la Cleinias răspunsuri atît de uimitoare (deşi semănînd cam mult cu tezele platoniciene şi cu termenii ei)? Dar din nou Socrate nu se recunoaşte în ceea ce este temă de dezbatere, în timp ce sofistul vine acum să-i spună, lui care teoretizase şi aplicase în atîtea rînduri lucrul: poate că ai dinainte ştiinţa pe care o cauţi!

293 b—fine 4) *Problema cunoaşterii universale.* Legătura care se creează aci, cu ultima problemă de însemnătate speculativă a dialogului, este desăvîrşită, oricît nu ar fi intenţionat-o Platon el însuşi. Ea se face atît prin rezultatul digresiunii lui Socrate în cadrul interludiului cu Cleinias, cît şi prin rezultatul la care conducea problema a treia: inexistenţa ignoranţei pe temeiul inexistenţei contradicţiei. Ambele rezultate deschid către ideea că posedăm în cugetul nostru, ca oameni, mai mult decît bănuim.

„Ştiinţa aceea care vă face încurcătură de atîta vreme, să v-o predau sau să vă arăt că o şi aveţi?" întreabă Euthydemos. Nu te poţi împiedica, iarăşi, să te gîndeşti la deosebirea pe care o făcea dialogul *Theaitetos* între a poseda şi a avea: poţi să posez o mulţime de lucruri dar să nu le ai cu adevărat. Toată teoria reminiscenţei se întemeia pe gîndul acesta că posedăm cunoştinţe fără să le şi avem. Nu sîntem total ignoranţi, ca oameni; ba într-un fel, cu ceea ce este înnăscut în noi (fie că e vorba de cunoştinţe, fie mai degrabă de *facultatea* de a căpăta cunoştinţe, cum spunea Leibniz şi cum regăseşte şi astăzi „gramatica generativă") am putea spune că sîntem întru totul ştiutori. Numai că, lucrul trebuie spus cu o măsură pe care sofiştii nu o au. Şi tocmai lipsa lor de măsură o speculează Socrate aci, lăsînd să cadă o ultimă mare problemă.

Pentru a dovedi că omul e ştiutor şi că Socrate posedă dinainte ştiinţa căutată, Euthydemos nu poate oferi mai mult decît cei din speţa sa: un sofism. El joacă asupra termenului de „ştiutor", face pe oricine, inclusiv pe Socrate, să admită că ştie ceva, şi fiind ca atare ştiutor („într-o privinţă doar", stăruie inutil Socrate) decretează că nu poate fi şi neştiutor totodată, şi conchide victorios că trebuie să posede o cunoaştere universală.

Totul s-a degradat, cu o asemenea argumentare. Nu este nimeni, nici măcar un copil, care să se lase înşelat de un asemenea sofism şi poţi să te întrebi: să fi fost acesta nivelul chiar şi al unora dintre sofişti? Mai merita să-i combată Platon? Căci acum, întocmai unui copil, Ctesippos (iar pînă şi Socrate, din păcate, se va pune la mintea lui) vine cu întrebarea grosolană: dacă voi doi pretindeţi că ştiţi tot, ştiţi cîţi dinţi are în gură fiecare din voi?

La aşa sofism, se va spune, aşa replică. Dar abia mai crezi că lucrurile sînt scrise de Platon. Undeva, spiritul ultragiat şi de unii şi de alţii se răzbună. Căci era pînă şi în stupiditatea sofismului proclamat o sămînţă de adevăr. Nu mai e vorba acum de facultatea de cunoaştere care e prezentă şi activă la toţi, nici de cunoştinţele înnăscute, nici de cine ştie ce fel de apriorism; nu este în joc nici acea glorioasă cunoaştere prealabilă pe care o invoca Goethe pentru cazul lui Platon chiar, în *Istoria teoriei culorilor*, cînd spunea despre acesta că nu avea nevoie să cunoască lumea, de vreme ce o deţinea dinainte. Este vorba de o problemă *nouă*, pe care o ridică sofismul în stupiditatea lui. Să nu fie adevărat că acela care ştie (dar ştie cum trebuie) un singur lucru le ştie pe toate?

Într-un sens, aşa se întîmplă încă de la nivelul meşteşugarilor, spre a invoca exemplele de la care pleacă mai totdeauna Socrate: cîte un bun meşteşugar de un fel are aplicaţie la toate; aşa cum, astăzi, cel care cunoaşte bine un fel de maşini este pregătit să le ştie pe toate; sau cel care înţelege despre o singură faptă cum că este morală, ştie de toate acţiunile morale. Dar aşa se întîmplă mai ales în materie de cunoaştere, domeniul pe care-l invoca în fond sofismul. Bineînţeles, nu există cunoaştere enciclopedică *actuală:* şi nimeni nu ştie tot. Dar cunoaşterea *unui* domeniu ţi le deschide pe toate. Ştii ceva, eşti deci în condiţia de a şti, deţii virtutea de a şti, care în formele ei raţionale operează la fel peste tot, în cele din urmă. Se poate spune că în ansamblul organizat de cunoştinţe care constituie cultura, a şti „orice" înseamnă a

şti unde să *cauţi* orice şi cum să valorifici orice o dată găsit, adică tocmai ceva de ordinul „ştiinţei" pe care o căuta Socrate. Este întristător să te pui la mintea copiilor, cum face acesta în dialog şi să întrebi pe sofişti dacă Dionysodoros ştie să danseze între săbii. Da, Dionysodoros ştie să danseze între săbii! O ştie şi Socrate, dar a „uitat-o", cu trupul său neîncercat şi îmbătrînit; o ştie şi cititorul.

Degradarea lui Socrate nu arată decît că acum s-a intrat în marea dezordine a Spiritului. Totul a intrat în delicvescenţă. Acesta este preţul pe care-l plătim pentru ignorarea şi nerecunoaşterea problemelor adevărate. Tot ce urmează pînă la capătul dialogului este pură dezordine a gîndului iar Socrate însuşi, care s-a prins o clipă în ea, nu se mai poate desprinde cu-adevărat de bacchanala ei. Degradarea în care Platon a înţeles să-i prezinte pe sofişti se întoarce acum şi resfrînge asupra lui Socrate, asupra dialogului şi asupra gîndului platonician el însuşi.

Cine rîde prea tare se schimonoseşte şi devine rizibil el însuşi. Socrate devine ridicol cînd continuă cu lauda la adresa sofiştilor pe care-i batjocorise atît de mult şi-i lăsase, complacent şi răbdător, să se batjocorească singuri, cu ultima serie de sofisme. Este şi nesăbuit cînd, la relatarea lui Criton că un retor sau logograf, care-ascultase vorbind cu sofiştii în ajun, îl dezaprobase pe el şi filosofia laolaltă cu sofiştii, porneşte aşa din senin, fără acoperire bună pentru filosofia sa, un atac la adresa retoricii. Şi cu siguranţă el este penibil cînd, la cererea bietului Criton de a-i arăta cui să se adreseze pentru educaţia copiilor săi, el răspunde că filosofia e mare lucru, dar ca orice altă îndeletnicire are parte de mulţi slujitori netrebnici; că în fapt nu ştie de nici unul ca lumea şi că tot ce-i poate spune — lui Criton, omul care avea să-l însoţească toată viaţa cu devoţiunea, admiraţia şi nădejdea de-a învăţa de la el ceva esenţial — era: „descurcă-te singur".



În care ceas al vieţii a putut scrie Platon un asemenea dialog? Într-unul de mare măiestrie artistică, desigur, dar şi de mare descurajare filosofică; într-un ceas, mai ales, în care vor fi fost atacaţi, el şi filosofia, atît de crunt sub acuza de a face sofistică, încît a trebuit să se apere în orice fel. A trebuit să devină *rău*.

Însă tot un antic spunea: omul rău zgîrie pe alții și se sfîșie pe el. Această sfîșiere continuă a lui Platon ne-a apărut în dialog, îndărătul surîsului și ironiei: sfîșierea între *deformarea* gîndului său și gîndul său, între speculația schizofrenică și cea frenică, a spiritului autentic, între impostură și cutezanță speculativă, între paradox gol și contradicție plină, între sofistica intelectului și o „sofistică" a rațiunii, sfîșierea în sfîrșit între nevoia de a apăra filosofia și obligația mai adîncă de-a ataca prin ea limitele gîndului, cu riscul altminteri de a o reduce la predică morală. Iar o asemenea sfîșiere ne-a îngăduit să interpretăm dialogul, ce în orice alt fel ne părea neinterpretabil. S-ar putea ca interpretarea aceasta să fie o malformație hermeneutică; dar un lucru rămîne și el ne este asigurător: *absolut tot* ce am spus împotriva literei și spiritului în care a fost scris acest dialog platonician este luat din Platon însuși.

Nicăieri altundeva el nu a mai fost rău. Spiritul nu poate fi rău. Marile viziuni filosofice sînt integratoare, iar un Hegel se îndură de tot ce găsește de-a lungul drumului istoriei și în pulberea lui. De altfel, nu spunea el că tăria „conceptului" este de a se confirma prin ceea ce pare să-l contrazică? Spiritul nu tăgăduiește, sau nu o face în afară; doar înăuntru. Cînd este tăgăduit din afară, el își înnobilează adversarul în loc să-l trimită și mai jos decît este, cum face Platon aci cu sofistica. Putea oare fi sofistica atît de vană? Ar fi avut ea curs pe piețele cetăților grecești? Dacă se bate cu cineva, spiritul o face cu limitele și cu zeii, nu cu histrionii din piețele publice. Sau cînd trebuie totuși să-i înfrunte pe aceștia, vede pînă și în ei reflexul zeilor și o sclipire de rațiune.

Platon n-a avut, pentru o dată, curaj speculativ. Același gînditor care peste tot merge pînă la limita de rupere a gîndului, se ascunde în *Euthydemos*, cu gîndul propriu, îndărătul ironiei, luîndu-și drept aliat bunul-simț, pe care l-a zdruncinat din temelii în atîtea alte rînduri. Dealtfel, tot ce a avut tărie, în istoria culturii, a trebuit să lezeze bunul-simț: miturile, religia, filosofia statornic, știința, pînă și tehnica, astăzi. Dacă religia creștină ar fi avut bunul-simț, al lui Arie și al gnosticilor, de a spune că trei lucruri nu pot fi unul singur și că omenescul nu poate fi una cu supraomenescul, probabil că n-ar fi rezistat nici două secole. Cînd știința vine să ne spună că orice substanță este și una și multiplă, ca avînd izotopi, ea nu respectă ideea de identitate a bunului-simț.

Cînd tehnica produce un vehicol *cu drum cu tot*, cum este şenila, ea sfidează, fără să ştie, bunul-simţ.

Dar dacă tot ce ţine de istoria culturii *are* de la început, sau sfîrşeşte prin a avea, alteori, curaj speculativ, filosofia *este* curajul speculativ însuşi. Acest lucru l-a învăţat umanitatea gînditoare de la Platon. Iar sofistica, aşa cum ne apare din perspectivă istorică, este curajul speculativ *gol*, înainte de-a decădea în simplu exerciţiu al inteligenţei (se numeşte „filosofie analitică" astăzi) sau, la greci, în impostură.

Se cunosc cele trei faze ale sofisticii antice: în ceasul ei mare, sofistica trimite speculaţia la obiectul ei adevărat, care este fiinţa, şi face ontologie, cu Protagoras şi Gorgias (primul spunînd: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt cum că nu sînt"; al doilea spunînd: „Nu există nimic — de ordin general, n.n. —, iar dacă ar exista nu ar fi cunoscut şi de ar fi cunoscut n-ar putea fi împărtăşit");

în ceasul al doilea, tot cu Protagoras dar mai ales cu Gorgias şi cu mulţi alţii, aliaţi cu retorii, sofistica se avîntă în etic şi politic, devenind, sau pretinzînd că este *educativă* şi aducînd acel spirit de independenţă, nonconformism al gîndului, individualism, libertate de critică, universalitate, datorită căruia sofistica avea să fie reabilitată de moderni, în primul rînd de non-conformismul şi scepticismul pragmatic englez;

în ceasul al treilea, al decadenţei, cel pe care-l descrie Platon în *Euthydemos* dar probabil *sub* nivelul lui real, primează semanticul şi logicul, cu Prodicos de o parte şi toţi acei sofişti reflectaţi în dialog, care pun în discuţie instrumentul de gîndire şi vor trezi la Aristotel nevoia de a crea logica.

Toţi sofiştii au în comun nominalismul, convingerea aşadar că nu există ceva de ordin general; toţi aduc subiectivitatea bună, spune Hegel; toţi cred, explicit ori nu, în universalitatea raţiunii şi caracterul ei profan, împotriva şcolilor pitagoreice sau orfice, conducînd deci, împreună cu presocraticii, la *prima* cultură neiniţiatică; toţi sînt cosmopoliţi, pregătind un alt tip de societate; toţi aduc spiritul de cercetare şi un sens liber al cercetării, s-a putut spune unul de tip universitar; toţi trimit, direct sau indirect, la temeiuri, au spirit critic sau îl trezesc, au varietatea perspectivelor; toţi educă, într-un fel, ascuţind minţile, ridicîndu-le la formă şi formal, trezind oamenii la reflexiune sau măcar ameţindu-i socratic,

ca torpila marină; și mai ales toți — cînd nu decad în impostură — au curaj speculativ, dar unul în gol. Fac să primeze *posibilul* gîndirii asupra răspunderii ei reale. În acest sens toți sînt „îndrăciți" prin amețitorul primat al posibilului asupra realului de gîndire și vorbire.

Sofistica însă nu e decît un *moment* al conștiinței gînditoare. Oricine gîndește cade peste argumente și situații sofistice; le cultivă chiar, ca să resimtă voluptatea blocării gîndului, a paradoxului, a scandalului, a neputinței recunoscute și superior, lucid proclamate — sau ca să le depășească. Doar sofiștii fac un „în sine" din acest simplu moment al reflexiunii. Ce e nesuferit la ei este că exprimă cu voce tare un absurd ori un blocaj de care sîntem uneori perfect conștienți și în care nu putem întîrzia. Ca într-o glumă reușită sau în comicul reușit, la un argument sofistic ești silit să te oprești. Nu ai nimic dincolo de o vorbă de spirit. Cu fiecare vorbă de spirit, spiritul moare. Cu fiecare sofism reușit, ai ajuns la tăcerea gîndului. — Nu se poate tăcea, sau nu se poate tăcea *așa*.

Filosofia se vede, la început cu seninătate, apoi cu îngrijorare și pînă la urmă cu groază, oglindită *deformat* în această orientare a spiritului. Este vorba de simulacrul ei, strîmbătatea ei, ca într-o oglindă cu adevărat deformantă; este vorba de posibilul ei gol, de izotopii ei mincinoși, de ruda ei denaturată. Sfîșierea oricărei conștiințe filosofice — cum se vede în acest dialog — este că, pusă între simțul comun și sofistică, ea n-ar putea alege în nici un caz simțul comun. E datoare să aibe probitatea de-a recunoaște că *undeva* excesele și schimonoselile sofisticii se petrec pe trupul ei, cu problemele ei deschise.

Probitatea aceasta Platon n-a putut-o avea, într-un ceas cînd sofistica devenise o plagă a vieții spirituale ateniene. El *trebuia* să disocieze filosofia de sofistică, oricum ar fi făcut-o. Nici noi cei de astăzi n-am cuteza să spunem, în ciuda distanței istorice și a reconsiderărilor făcute, că în fond el combătea sofistica intelectului și o practica pe cea bună, a rațiunii. Noi înșine, oricît spirit al probității intelectuale am avea, n-am putea admite că dialectica noastră, care este atît de activă în tot ce e filosofie autentică astăzi, reprezintă o sofistică superioară. Hegel a mai avut acest curaj; dar nu într-un ceas, ca acum, cînd atîtea orientări fără spirit filo-

sofic, în frunte cu neopozitivismul, acuză dialectica de a fi o sofistică. Nu ne putem asuma nici noi sofistica, oricît înnobilată.

Într-un fel, sîntem deci în situaţia în care se găsea Platon cu dialogul *Euthydemos* : trebuie să apărăm filosofia. Dar de-am putea să nu facem ca Platon aci. De-am putea apăra filosofia — după ce vom fi rîs bine citind dialogul *Euthydemos* — cu *restul* operei platoniciene, unde nu încape rîs, ci doar, uneori, o amară ironie pentru condiţia omului şi a gîndului.

LĂMURIRI PRELIMINARE

DESPRE SUBTITLU: CE ESTE ERISTICA?

Eristica (de la ἔρις, „gîlceavă", „ceartă", „controversă") este un tip de dispută verbală care, spre deosebire de dialectică, nu își propune un țel constructiv, ci respingerea cu orice preț a afirmațiilor respondentului. Aristotel (*Resp. sof.*, 2, 165 a—b) o distinge de tipul discuțiilor dialectice și peirastice, asimilînd-o cu tipul de discuție sofistică. În capitolul 11, el revine cu o analiză de detaliu asupra raționamentului „eristic sau sofistic", evidențiind faptul că acesta *simulează* doar virtuțile silogismului autentic, fiind deci un paralogism, un raționament logicește fals. Scopul eristicii, în viziunea lui Aristotel, este dorința de a triumfa în disputa verbală și, tocmai pentru a-l atinge, ea recurge la un tip de înțelepciune care violează regulile raționamentului adevărat simultan cu salvarea aparențelor lui. Aceeași caracteristică a eristicii o are în vedere și Platon în *Euthydemos*. La 272 a—b, el spune: „pînă într-atît au devenit de pricepuți să înfrunte pe alții în cuvinte și să respingă orice argument, indiferent dacă e vorba de adevăr sau fals, încît nimeni n-ar îndrăzni să le stea împotrivă".

Dorința de a contrazice cu orice preț, caracteristică reprezentanților eristicii, a dus la sinonimia dintre „eristică" și „antilogie" (cf. WILAMOWITZ, 1920, I, 233). Platon, în repetate rînduri (*Ly.*, 216 a 7; *Phd.*, 101 e 2; *R.*, 454 a 1; *Sph.*, 232 b 6), îi numește pe eristici și „contrazicători", ἀντιλογικοί (cf. KEULEN, 1971, 62, nota 5), iar în alte locuri îi desemnează prin perifraze de tipul: οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες („cei care își petrec vremea în controverse"; *Phd.*, 90 b—c); οἱ περὶ λόγους ἀμφισβητητικοί („cei ce contestă argumente"; *Plt.*, 306 a 9); οἱ περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότες („cei pasionați de dispute"; *Sph.*, 216 b 8).

Eristica este deci o *ars rixandi*, o artă a combaterii și nu întîmplător (deși într-un context ironic) Platon face din ea, în *Euthy-*

demos, îndeletnicirea supremă a unor profesionişti ai luptei, a unor „combatanţi compleţi" (παγκρατιασταί; 271 c 6), pregătiţi „pentru orice fel de luptă" (παμμάχῳ; *ibid.*). Agonală ca şi dialectica, eristica a pierdut însă sensul înalt al disputei inter-subiective vizînd găsirea unui adevăr impersonal, singurul pe care subiectivitatea angajată în luptă trebuie să-l slujească şi în faţa căruia ea trebuie să-şi recunoască în cele din urmă valoarea contingentă. Pentru că eristica nu îşi propune decît să contrazică, nu agentul discuţiei, ci obiectul ei este lipsit de necesitate; el se construieşte şi se destramă imprevizibil, urmînd mersul întîmplător al replicilor interlocutorului şi al tuturor fragmentelor de locuţie pe care acesta le pune întîmplător în joc. Pentru că nu are ţel, discuţia poate să şi înceapă de oriunde; obiectul ei este indiferent, nu este conţinut al vorbirii, ci doar pretext al ei. Cuvintele nu mai au valoare heuristică sau hermeneutică; ele există doar pentru a oferi material de combustie controversei care se consumă în sine. Avem de-a face cu „o vorbire de dragul vorbirii" (λόγου ἕνεκα λέγειν τὸν λόγον; *Euthd.*, 286 d 11), în care sofistul eristic nu urmăreşte decît victoria verbală (νίκης αὐτῆς χάριν), consfinţită prin reducerea la tăcere a interlocutorului (*Euthd.*, 303 e 2).

În cazul eristicii, ne aflăm deci în faţa triumfului subiectivităţii pure care îşi slujeşte propria cauză dincolo de motivaţii şi mobiluri determinate, ca simplă exaltare a eului. Chiar dacă avea deschideri către practic, căci la greci un sofism bine ticluit putea duce la combaterea publică a unui oponent sau la derutarea unui juriu (cf. KNEALE & KNEALE, 1974, I, 22), eristica rămîne în principal o simplă gratuitate a minţii, guvernată de un impuls ludic şi de bucuria victoriei care decurge din el. Platon însuşi, în dialogul acesta, o numeşte în repetate rînduri „joc", παιδιά (cf. *Euthd.*, 277 d 9; 277 e 2; 278 b 2; 278 c—d).

Poţi lua însă totul în joacă, filosofia ca şi adevărul? Eristica era o dialectică coruptă şi, coruptă fiind, ea lăsa doar impresia că pune în joc filosofia şi adevărul. Atît Platon cît şi Aristotel o condamnă în numele imoralităţii care însoţeşte acest travesti spiritual; sub masca dialecticii socratice, dar consumîndu-se sub forma unei dexterităţi fără obiect, eristica risca să rupă practicarea înţelepciunii de cultivarea virtuţii. Platon reacţionează de pe poziţiile metafizicii cu finalităţi etice. Sub masca silogismului ca raţionament valid, dar cultivînd în fond paralogismul, eristica risca să

intoxice organul gîndirii. Aristotel reacţionează de pe poziţiile logicii, şi atitudinea sa în *Respingerile sofistice* este în principal profilactică şi terapeutică.

Cît priveşte originile tipului eristic al sofisticii, ele sînt obscure şi controversate (vezi în principal pentru această problemă KEULEN, 1971, 77 şi urm.). Numele de eristici este legat — potrivit lui Diogenes Laertios (II, 106) — de filosofii din şcoala megarică şi avea pesemne o rezonanţă peiorativă, căci ei înşişi îşi spuneau „dialecticieni" (cf. NATORP, 1907, 467). Dacă rămînem la această indicaţie onomastică, rezultă că eristica este sincronică platonismului, desprinsă, ca şi acesta, din dialectica socratică, şi concurînd platonismul prin invocarea unei metode comune (prezentarea argumentelor în formă de întrebări şi răspunsuri). O tehnică explicit eristică practica şi Antistene, celălalt „mic socratic", întemeietor al şcolii cinice, de asemenea coleg de generaţie cu Platon. PRANTL (1855, I, 41) vorbeşte apăsat despre scrierea lui Antistene purtînd titlul Ἐριστικός, iar Diogenes Laertios (VI, 16, 17) mai pomeneşte în lista scrierilor acestuia şi *Despre contrazicere*, *Despre întrebare şi răspuns* şi altele dezvoltînd tema comună a controversei.

Trebuie de aici să conchidem că eristica este o invenţie a micilor socratici şi că ea s-a născut din tehnica dialogică a lui Socrate pusă pe temeiurile şcolii cinice şi megarice? Originile eristicii trimit în fapt dincolo de epoca lui Platon. O tehnică a contrazicerii, a procedeelor „antilogice", ne duce pînă la Protagoras; Diogenes Laertios îl citează ca autor al unei Τέχνη ἐριστικῶν şi a unor cărţi despre „discuţiile contradictorii" (Ἀντιλογίαι sau Ἀντιλογικά). KEULEN (1971, 87 şi urm.) vorbeşte decis, în finalul monografiei sale consacrate lui *Euthydemos*, despre rădăcina protagoreică a eristicii. Pe de altă parte, procedeul discuţiei în care răspunsul nu poate fi decît „da" sau „nu" sugerează modul eleatic de argumentare, cu acea negare caracteristică a registrului mediu dintre fiinţă şi nefiinţă (cf. SPRAGUE, 1965, IX). Întîlnind ticurile exterioare ale dialecticii socratice şi animate de spiritul şcolii cinice, toate aceste elemente capătă însă în vremea lui Platon forţa unei configuraţii. Sigur este că Platon combate în *Euthydemos* o practică spirituală care devenise virulentă şi care îşi va păstra şi după aceea influenţa, de vreme ce Aristotel îi acordă încă atît de mult în *Respingeri*.

Dar istoric vorbind, eristica nu suportă decît această judecată negativă? Aristotel, şi pe urmele sale Alexandru din Afrodisia în comentariul său la *Respingeri*, sînt în acest sens categorici. Atitudinea lui Platon în *Euthydemos* este şi ea total negativă, luînd forma satirei, aşa încît, după cum observă RAEDER (1920, 143), în cele mai multe cazuri el nici nu se oboseşte să combată sofismele euthydemice. Mai tîrziu însă, Platon descoperă în acest tip de paralogisme, probleme de importanţă filosofică ce nu pot fi expediate printr-o simplă ironie bine plasată (Raeder citează drept pildă destinul dublei semnificaţii a lui ἕτερον în *Theaitetos*, 190 c; vezi inventarul revenirilor lui Platon la problemele din *Euthydemos* la SPRAGUE, 1965, X şi urm.). Istoricii moderni ai logicii (de pildă KNEALE & KNEALE, 1974, I, 20 şi urm.) văd în eristică originea unei tradiţii logice independente de Aristotel — linia stoică şi, oricum, calea care a dus la primele descoperiri logice pornindu-se de la critica argumentării faptice cotidiene. Eliberate de contextul minimalizator al satirei, cîteva din sofismele euthydemice — cele privind posibilitatea falsului, a contradicţiei, problema predicaţiei, a diferitului, a copulei etc. — se plasează în chiar miezul problemei moderne a logicii şi, în orice caz, pe liniile mari ale istoriei domeniului.

DESPRE PERSONAJE

Euthydemos. Deoarece datele pe care le avem despre el provin în exclusivitate din dialogul lui Platon, parte din comentatori (de pildă SCHLEIERMACHER, 1805, II/1, 402; NATORP, 1903, 117; 120 şi 1907, 1504; HÖTTERMANN, 1909, 92; RAEDER, 1920, 139) şi-au pus întrebarea dacă nu avem de-a face mai degrabă cu o mască literară decît cu un personaj istoric. WILAMOWITZ (1920, II, 155) este primul care a presupus existenţa unei cărţi de sofisme euthydemice din care Platon şi-ar fi extras majoritatea paralogismelor existente în dialog („... an der Existenz des Buches zu zweifeln ist einfach frivol”). PRAECHTER (1923, 124) procedează la fel, pornind de la cele două locuri în care Aristotel îl citează pe Euthydemos (cu vorbele ἔστι δὲ τοῦτο Εὐθυδήμου λόγος) ca reprezentant tipic al paralogismului: *Respingerile sofistice*, 20, 177 b 12 şi *Retorica*, 1401 a 24. Praechter presupune şi el existenţa

unei cărţi de sofisme al cărei autor a fost Euthydemos şi pe care Aristotel a avut-o în faţă, a folosit-o şi a citat-o. În virtutea acestei situaţii, SPRAGUE (1965, IX) şi KEULEN (1971, 8) conchid că astăzi nu mai avem nici un motiv să ne îndoim de existenţa istorică a lui Euthydemos, considerîndu-l o simplă figură scenică produsă de fantezia lui Platon.

Chiar dacă Euthydemos şi cartea sa au existat, nu este mai puţin adevărat că Platon a asimilat în personajul său trăsăturile unui comportament spiritual tipic pentru frivolitatea „dialecticii" practicate în şcolile micilor socratici (cf. NATORP, 1903, 117; APELT, 1920, 93; FIELD, 1967, 158—174), dorind să realizeze, pe o cale sincretică, termenul global căruia să îi opună virtuţile adevăratei dialectici socratice. Critica filologică a indicat proveniența antistenică a unor sofisme din dialogul lui Platon şi deja WILAMOWITZ (1920, II, 155) vorbea despre varietatea surselor care stau la baza acelor *Vexierfragen* şi *Trugschlüssen* pe care le aflăm puse în gura Euthydem-ului lui Platon.

Că ne aflăm în faţa unui personaj care este în bună măsură rodul unei proiecţii artistice, ne-o arată şi atributele pe care Platon le anexează lui Euthydemos prin contaminare; ca şi fratele său Dionysodoros, Euthydemos deţine în dialogul acesta toată gama tehnicilor de luptă, de la pancration şi lupta hoplită, pînă la disputa juridică şi eristică. Dacă ştim despre Dionysodoros că era profesor de „strategie" (de la Xenofon, *Memorab.*, III, 1, 1), pentru Euthydemos acest lucru este postulat, dincolo de adevărul istoric, din imperative metaforice subordonate ţelului ideologic amintit (vezi în special 271 c—272 b). Platon are nevoie să aşeze paideia eristică — deprinderea unei tehnici verbale de luptă în vederea umilirii adversarului — în contextul tuturor tehnicilor posibile de confruntare. Cu alte cuvinte, nu întîmplător, cei doi fraţi, maeştri de pugilat şi duel armat, profesează în domeniul spiritului o suită de tehnici invariabile, aplicabile în orice situaţie, exact ca o figură sau o schemă de luptă: Euthydemos şi Dionysodoros devin paradigma prelungirii în spirit a unei maniere de înfruntare non-spirituale. Faţă de nobleţea dialecticii socratice, care îl face pe conlocutor părtaş la un demers heuristic, Euthydemos, practicant al eristicii, rămîne la Platon un hoplit al spiritului.

Că aici sîntem mult mai aproape de ridiculizarea deliberată proprie unei şarje comice decît de un adevăr istoric, este iarăşi

clar. Platon a procedat așa și în cazul dialogurilor *Hippias* (vezi volumul II al ediției românești), făcînd un lăudăros stupid din cineva despre care noi știm că era un învățat al vremii. Ca și în cazul lui Hippias, WILAMOWITZ *(ibid.)* atrage și aici atenția că mărimea istorică a personajului era pesemne alta decît aceea, de simplu fanfaron, pe care i-o acordă Platon. Referirile explicite pe care Aristotel le face la Euthydemos ar fi altminteri nejustificate.

La Euthydemos, Platon se referă și în *Cratylos* (386 d) și, după cum observă APELT (1918, 93), o face într-o manieră care nu lasă nici o îndoială în privința realității sale istorice. Personajul cu același nume pe care îl pomenește Xenofon (*Memorab.*, I, 2, 29) ca iubit al lui Critias nu are însă pesemne nici o legătură cu Euthydemos al lui Platon (cf. NATORP, 1907, 1504).

Dionysodoros. Ca personaj istoric ne este cunoscut din Xenofon (*Memorab.*, III, 1, 1), care amintește o vizită a lui Dionysodoros la Atena, prezentîndu-l ca profesor de ,,strategie''. Așa cum lui Euthydemos, Platon îi împrumută abilitățile tehnice proprii lui Dionysodoros, acestuia el îi atribuie la rîndu-i abilitățile eristice proprii sofistului Euthydemos. Platon creează astfel o pereche uniformă, acționînd ca o echipă bine rodată, în care conducerea o are mai tînărul Euthydemos (cf. MÉRIDIER, 1964, 116).

FRIEDLÄNDER (1964, II, 168) a încercat o explicație a faptului că figura eristicului apare în dialog sub forma unei perechi. Dincolo de un calcul artistic, Platon ar fi vrut să sublinieze aici distanța existentă între adevăratul maestru care, asemenea adevărului, nu poate fi decît unu, și acești scamatori ai spiritului, ale căror trucuri reușesc mai bine în doi. Deși mai vîrstnic (cf. 283 a), Dionysodoros apare deci ca un asistent calificat al fratelui său. Căci Euthydemos este cel care deschide primul atacul, nu se pierde niciodată cu firea, își admonestează fratele cînd acesta greșește (287 a) sau îl întîmpină cu grosolănie pe Socrate (287 b și 295 c).

Cît privește datele pe care ni le oferă dialogul lui Platon despre cei doi eristici; cu sofiștii ,,clasici'', din prima generație (Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias), ei au în comun patru lucruri: peregrinajul (originari din Chios, trec apoi în Thurioi și de aici în Atica; cf. 271 c), de care e strîns legată exhibarea unor abilități multiple: pretenția de a-i învăța pe alții virtutea (ἀρετὴν παραδοῦναι; 273 d); perceperea unui onorar (μισθός) în schimbul

învățăturii lor (272 a); în sfîrșit, pretenția de a fi „atoateștiutori" (πάσσοφοι; 271 c).

Cei doi sofiști par să aibă o vîrstă înaintată, apropiată de aceea a lui Socrate, lucru care reiese atît din spusa lui Socrate (272 b), cît și din remarca lui Ctesippos privitoare la numărul dinților lor (294 c). Lui Socrate, ei îi sînt cunoscuți din vizita pe care o făcuseră la Atena prima dată, în urmă cu cîțiva ani, cînd nu practicau încă eristica, ci doar predarea tehnicilor de luptă fizică și juridică (cf. 273 c și d).

Cleinias. Este un adolescent (μειράκιον, 271 b; νεανίσκος, 275 a) aparținînd unei familii de vază din aristocrația ateniană. Tatăl său, Axiochos (fiu al bătrînului Alcibiade) era frate cu tatăl faimosului Alcibiade, așa încît Cleinias și Alcibiade cel tînăr erau veri primari (275 b). În dialogul lui Platon, Cleinias este discipolul potențial, cel care trebuie cucerit pentru un sistem de educație sau altul. El are deja deprinderea conversației dialectice (purtată deci sub formă de întrebări și răspunsuri; cf. 275 c), și cum stilul eristicii și cel al dialecticii socratice au în comun acest element formal, Cleinias devine în dialog prilejul unei demonstrații și mediul ideal de confruntare a virtuților acestor două sisteme paideice. În galeria personajelor platoniciene, Cleinias este înrudit cu toate figurile de tineri (fie că e vorba de Lysis, Charmides sau Hippocrates) cărora Socrate, spre deosebire de admiratorii lor, vrea să le vadă și sufletul, nu doar trupul, frumos. Căci aici, ca și în dialogurile amintite, este vorba despre sufletul unui tînăr și mai ales, ca în cazul lui Hippocrates în *Protagoras*, despre unul care trebuie cucerit prin lupta dintre adevăratele principii ale educației și cele false (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, II, 166—7).

Personajul cu numele de Cleinias care este menționat în *Protagoras* (320 a) nu este cel de aici, ci fratele mai mic al lui Alcibiade.

Ctesippos. Adolescent ca și Cleinias (νεανίσκος; 273 a), este figura principală din grupul de admiratori ai acestuia. Apare și în dialogul *Lysis* (203 a), unde ni se spune că este vărul lui Menexenos (206 d). Dinamic și îndrăzneț, contrastînd evident cu timidul Cleinias, se aprinde ușor și, provocat, ajunge la tonul grob și replica brutală. S-a observat pe bună dreptate (APELT, 1918, 18) că, din acest punct de vedere, Ctesippos preia aici funcția lui τις, a acelui „cineva" (dublul lui Socrate; cf. volumul II al ediției românești, pp. 111—2) din dialogul *Hippias Maior*, oferind

insolenţei eristicilor o replică pe care Socrate nu o putea da fără să renunţe la faimoasa sa complezenţă şi urbanitate. „Comportamentul obraznic şi lipsit de scrupule al sofiştilor se cerea contracarat'', scrie Apelt. Acest lucru îl face în dialog Ctesippos. Luptînd alături de Socrate, el spune ceea ce acesta nu poate spune; reacţiile sale sînt proporţionale cu grosolănia şi brutalitatea verbală a interlocutorilor sofişti.

Criton. Abstracţie făcînd de Socrate, este personajul cu recurenţă maximă în dialogurile platoniciene. Alături de alte personaje care reapar de la un dialog la altul, el contribuie astfel la alcătuirea primei paradigme de „comedie umană", de unitate care se diversifică pentru a se închide din nou în universul finit al ansamblului unei opere. De aceeaşi vîrstă cu Socrate şi din aceeaşi demă (ἡλικιώτης καὶ δημότης; *Ap.*, 33 e), Criton este primul, din seria prietenilor, pe care Socrate îl numeşte în *Apologie* (33 d—e; 38 b); în dialogul ce-i poartă numele, el este cel care îşi oferă averea pentru a-l scoate pe Socrate din închisoare (*Criton*, 45 a—b); iar în *Phaidon* (118 a), lui îi adresează Socrate ultimele cuvinte înainte de a muri.

Despre Criton, Diogenes Laertios (II, 121) ne spune nu numai că a fost foarte legat de Socrate şi că l-a ajutat toată viaţa, ci şi că a scris, sub influenţă socratică, şaptesprezece dialoguri, iar că cei patru fii ai săi (dintre care cel mare, Critobulos, este menţionat atît aici, în *Euthydemos*, cît şi în *Criton*) au fost cu toţii discipoli ai lui Socrate.

În sfîrşit, Xenofon, în *Memorabilia* şi *Economicul*, face din Criton şi Critobulos partenerii constanţi de discuţie ai lui Socrate.

Criton este aristocratul atenian bogat (latifundiar, industriaş şi om de afaceri deopotrivă), preocupat în mod aparte de educaţia fiilor săi, dar şi de cultivarea propriului spirit (cf. *Euthd.*, 304 c). În dialogurile lui Platon, Criton nu apare însă niciodată ca partener într-o discuţie filosofică, ci mai degrabă ca un reprezentant al unei asistenţe umane specializate; el este termenul consacrat al afecţiunii constante, locul unde fapta prietenului este înregistrată cu fidelitate, chiar dacă în motivaţia mai adîncă ea este menită să-i scape. APELT (1918, 19—20) a vorbit de aceea despre *funcţia publicului de primă instanţă* pe care ar prelua-o Criton în dialogul acesta; lui îi povesteşte Socrate întîmplarea din ziua precedentă, dar Criton nu înţelege bine nici poziţia lui Socrate în dialogul cu

sofiştii eristici, nici nu are acces la sub-tonul ironiei socratice. Într-un fel, Criton reprezintă aici intelectul sănătos, de dincoace de filosofie, contrariat şi jignit în bunul său simţ de perversiunea sofistică, dar opac deopotrivă la alchimia înaltă a gîndului socratic.

Adevărata funcţie a lui Criton în *Euthydemos* este însă explicitarea temei paideice a dialogului. Ca şi Nicias în *Lahes*, Criton îi pune lui Socrate problema adevăratului educator (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, II, 179). Protestul lui Criton faţă de procedura sofistică este artificiul găsit de Platon pentru a rosti propria-i sentinţă la adresa eristicii: ea nu se poate constitui ca filosofie nici prin substratul ei (parmenidian) metafizic, nici prin ratarea singurei finalităţi valabile a studiului filosofiei: dobîndirea virtuţii. Spre deosebire de Nicias, Criton (în mod paradoxal, să recunoaştem) nu vede încă în Socrate pe educatorul căutat; dar el vede în eristici, pe cei de care fiul său, Critobulos, asemenea lui Cleinias, trebuie ferit. Propaganda platoniciană, în acest dialog polemic, se reduce, prin Criton, la atît. Că socratismul singur poate trimite la virtute şi că doar teoria ideilor este adevărata metafizică — lucrul e spus pentru un public secund, care nu mai e Criton, ci doar conştiinţa care vede în Criton limitarea.

COMPOZIŢIA DIALOGULUI (PLANURI DE DESFĂŞURARE)

Comentatorii sînt cu toţii de acord că din punctul de vedere al structurii dramatice ne aflăm în faţa celei mai echilibrate compoziţii platoniciene. Împărţirea dialogului în *introducere, cinci acte* (sau „scene") şi *încheiere* a devenit tradiţională. Este vorba deci de şapte microdialoguri dintre care primul şi ultimul servesc drept cadru exterior pentru desfăşurarea celorlalte cinci; înăuntrul acestora, care formează conţinutul propriu-zis al dialogului, structura este ritmată prin alternarea perfectă a protagoniştilor: prima scenă, a treia şi a cincea sînt eristice, iniţiate adică şi conduse după tipicul „dialecticii" eristice de către cei doi sofişti, Euthydemos şi Dionysodoros; scena a doua şi a patra sînt socratice, atît prin ideea cît şi prin agentul lor. Între aceste cinci părţi ale dialogului principal, trecerea este mijlocită de patru momente de legătură. Sche-

matic deci, structura dialogului poate fi reprezentată astfel (vezi, cu minime modificări, KEULEN, 1971, 6—7):

Introducere *(expositio)* (271 a—275 d)
Prima scenă eristică (275 d—277 c)
Intermezzo (277 d—278 e)
Prima scenă socratică (278 e—282 d)
Intermezzo (282 d—283 b)
A doua scenă eristică (283 b—288 b)
Intermezzo (288 b—288 d)
A doua scenă socratică (288 d—292 e)
Intermezzo (292 e—293 b)
A treia scenă eristică (293 b—304 b)
Încheiere (304 b—307 c).

Dacă avem în vedere *tehnica* compoziţiei, *Euthydemos* face parte (laolaltă cu *Menexenos*, *Protagoras*, *Banchetul*, *Phaidon* şi *Parmenide*) din tipul de dialog aşa-numit „de referire" (cf. RAEDER, 1920, 49): acţiunea principală nu se desfăşoară „în direct", ci sub forma unei *narratio*; un personaj, îndeobşte Socrate, relatează altuia (în cazul nostru lui Criton) o întîmplare care devine conţinutul principal al întregului dialog. În *Euthydemos*, această tehnică este perfect transparentă. Dialogul prim — Socrate-Criton — face loc unei *narratio* care deschide către dialogul secund. „Am să încerc să-ţi povestesc totul de la început, aşa cum a fost", spune Socrate (272 d). Povestirea lui Socrate devine în fapt reproducerea fidelă a unei discuţii care avusese loc cu o zi înainte şi, în ediţiile moderne ale lui *Euthydemos*, ea este marcată cu ghilimele. Revenirea la planul prezentului, deci la planul dialogului prim (Socrate-Criton), se mai petrece o dată în mijlocul dialogului secund (290 e—293 a) şi apoi în final, rotunjind întreaga compoziţie prin regăsirea nivelului iniţial. Dispunerea momentelor „în direct" este astfel perfect simetrică (început, mijloc, final) şi asigură compoziţiei în ansamblu un element de unitate formală. Recurenţa expresiilor *dicendi* (atît de frecvente, încît în traducere au fost parţial eliminate), precum şi redarea de către Socrate a stărilor şi reacţiilor stîrnite de cele întîmplate cu o zi înainte şi povestite acum (toate acestea însemnînd tot atîtea reveniri la planul prezent) întreţin permanent conştiinţa celor două planuri de desfăşurare şi îl împiedică pe cititor să uite că se află în faţa unei *narratio*. Acest

procedeu de „referire" este reluat la proporţii mai mici, şi ilustrat de astă dată prin Criton, în finalul dialogului (304 d—305 b); în planul vorbirii directe Criton-Socrate, se deschide un plan secund: Criton relatează, tot sub formă de dialog, întîlnirea pe care a avut-o, imediat după sfîrşitul evenimentelor povestite de Socrate, cu logograful anonim. Reluarea tehnicii planului dublu sporeşte astfel numărul elementelor de simetrie.

Introducerea dialogului (271 a—275 c), după cum am consemnat, joacă rolul de *expositio*. Această secţiune este realizată cu mijloace devenite între timp tradiţionale. Conversaţia a două personaje slujeşte drept mijloc pentru consolidarea cadrului acţiunii şi pentru prezentarea personajelor prin care se va împlini acţiunea sau „conflictul dramatic". În speţă, din conversaţia lui Socrate cu Criton aflăm că acţiunea s-a petrecut cu o zi înainte, anume în Lyceion, şi că la ea au participat Socrate, cei doi fraţi sofişti, tinerii Ctesippos şi Cleinias; iar ca simpli auditori, suita de admiratori ai lui Socrate, respectiv aceea a sofiştilor. Finalul adaugă la evenimentele petrecute în plan trecut (ieri) un episod nou (întîlnirea lui Criton cu logograful anonim), survenit în marginea celor relatate şi mijlocind, abia el, deznodămîntul. În felul acesta, cadrul consolidat iniţial este părăsit, linearitatea este întreruptă şi compoziţia, prin această complicaţie neaşteptată, capătă o forţă nouă în clipa în care lucrurile păreau că sfîrşesc în vechiul tipar.

Cele cinci scene alternate care constituie dialogul principal sînt dominate de două tonuri: scenele eristice (I, III şi V) sînt partituri de comedie bufă, extrem de alerte, în care partenerii de discuţie ai sofiştilor se schimbă în permanenţă, tocmai pentru că personalitatea lor le este acestora indiferentă în raport cu identitatea fermă a rolului pe care ei trebuie să-l joace. Partiturile socratice (scenele II şi IV) sînt în schimb grave, respiră o atmosferă de iniţiere şi au sens ascensional (dincolo, conversaţia descria obsesiv aceeaşi mişcare circulară). Aici, partenerul de discuţie nu poate fi decît unul şi acelaşi, un subiect al educaţiei, candidatul la şcoala virtuţii şi înţelepciunii; un tînăr deci, un tînăr ales, adică Cleinias.

Este evident că toate aceste elemente formale slujesc tema recurentă a dialogului: opoziţia ireductibilă dintre eristica sofistică şi dialectica socratică.

Un ultim cuvînt despre valoarea artistică a dialogului. Scrierile lui Platon au fost în general comentate din perspectivă filologică,

iar valoarea lor literară, deşi unanim recunoscută, nu a devenit decît rareori obiectul unei analize detaşate de comentariul filosofic, deprins să facă din fiecare dialog o secvenţă integrabilă într-un mare şi unic discurs al ideii. Judecata artistică a trebuit de aceea să cedeze pasul în faţa celei istoric-filosofice şi este interesant de văzut cum majoritatea comentatorilor au încercat să salveze acest dialog despre eristică făcîndu-i loc în registrul mediu care leagă problematica etică a scrierilor timpurii de aceea logică a dialogurilor tîrzii. Însă, indiferent de bilanţul interpretării în planul ideii, *Euthydemos* trebuie să-şi găsească în conştiinţa noastră de lectori moderni, locul privilegiat pe care îl deţine în fapt. Să spunem deci, supunîndu-ne altor rigori, că *Euthydemos* este cel mai scenic şi mai „cinematografic" dialog din *Corpus*-ul platonician. Aici nu mai e vorba de literatură în general; sîntem în faţa unei piese de teatru moderne care îşi revendică regizorul şi actorii. *Euthydemos* aşteaptă, din această altă perspectivă, să fie demontat „verset cu verset", aşa cum *din perspectivă filosofică*, critica a ştiut să o facă la noi cu o pătrundere fără echivalent în alte culturi.

DESPRE SOFISMELE EUTHYDEMICE (CELE TREI PĂRŢI ERISTICE)

Putem crede, fără să greşim prea mult, că *Respingerile sofistice*, secţiunea profilactică a *Organon*-ului aristotelic, a fost inspirată de colecţia impresionantă a sofismelor existente în *Euthydemos**. Parte din sofismele dialogului sînt vizate în *Respingeri* direct, celelalte pot fi regăsite sub forma unor structuri omonime. Iată de ce inventarierea lor reprezintă mai mult decît un moment în ritualul de explicare al dialogului. Apropiindu-ne de ele, ne familiarizăm cu latura acrobatică a spiritului european care într-un fel

* În volumul IV al operelor platoniciene publicate în limba franceză (Paris, 1827, p. 357), Victor Cousin afirmă: „Opera lui Aristotel intitulată *Despre respingerea sofismelor* nu este altceva decît *Euthydemos* redus la formule generale". Pornind de la recunoaşterea aceleiaşi relaţii, Winckelmann a anexat la ediţia sa din *Euthydemos* textul aristotelic al *Respingerilor sofistice* (*Platonis Euthydemus*. Recognovit A. G. Winckelmannus. Accessit Aristotelis *Liber de sophisticis elenchis*. Leipzig, 1833).

i-a permis conştiinţei ca împotrivindu-se, să ia act mai repede de fermitatea structurilor sale. Dar nu e numai atît. Cu sofismele din *Euthydemos*, sîntem la originile unei inteligenţe care, puse pe alte temeiuri şi dîndu-şi alte conţinuturi, va fecunda cultura noastră aşa cum singură, disciplina clinică a intelectului lipsit de nebunie n-ar fi făcut-o niciodată.

Numărătoarea sofismelor euthydemice, rămasă clasică în literatura de specialitate, îi aparţine lui BONITZ (1875, 91, 94—5,97—9). El a numărat 21 de sofisme, le-a trecut succint în revistă şi a făcut analiza lor formală şi de conţinut. Analiza întreprinsă de Bonitz trebuie completată cu cele recente, ale exegetei americane SPRAGUE (1962, 3 şi urm. şi 1965, *ad locum*) şi, parţial, cu analiza lui KEULEN (1971, *passim*). Am adoptat, în cele ce urmează, formula detalierii, urmînd numărătoarea lui Bonitz; la capătul ei vom putea face cîteva remarci generale privind posibilitatea clasificării sofismelor după criterii formale şi de conţinut, privind metafizica subiacentă pe care o pun în joc şi tehnicile platoniciene de decodare.

Sofismul (1) : 275 d 3—276 c 8 (Cine sînt cei care învaţă, cei ce ştiu sau neştiutorii?)

Cine sînt cei care învaţă (οἱ μανθάνοντες), cei ce ştiu, inteligenţii (οἱ σοφοί) sau neştiutorii, proştii (οἱ ἀμαθεῖς)? întreabă Euthydemos. Cînd Cleinias răspunde că ştiutorii, cei inteligenţi sînt cei care învaţă, Euthydemos îi atrage atenţia că învăţînd, Cleinias nu ştie încă lucrurile pe care le învaţă. Şi de vreme ce nu le ştie, el este neştiutor şi deci ignoranţii, nu cei ce ştiu sînt cei care învaţă. Cleinias este astfel prima oară respins.

Gata să accepte această concluzie, Cleinias este din nou dezminţit, de astă dată de către Dionysodoros (276 c). Cînd învăţătorul dictează, care copii învaţă bucata, cei ce ştiu, cei inteligenţi sau neştiutorii, proştii? Cleinias răspunde că cei ce ştiu, inteligenţii, şi Dionysodoros observă atunci că răspunsul dat în cele din urmă lui Euthydemos nu a fost bun. Sofiştii au demonstrat asistenţei că indiferent de răspunsul pe care îl va da, Cleinias va fi dezminţit (275 e).

În ce constă aici respingerea *aparentă* (deci sofistică) a răspunsurilor lui Cleinias? Acest prim sofism speculează faptul că orice

om care învață este într-un sens neştiutor, ignorant (el nu ştie încă lucrurile pe care le învață), iar în alt sens este ştiutor, inteligent (adică este apt să înțeleagă şi să asimileze noi cunoştințe); σοφός poate deci însemna atît (a) „omul inteligent", cel care, fără să fi învățat mai înainte, are înzestrarea necesară învățării, cît şi (b) „omul învățat", cel care a asimilat cunoştințe la capătul unui proces de instruire. La fel, ἀμαθής înseamnă atît(a) „prostul", cel care e greu de cap şi, deci, nu are nici o înzestrare pentru asimilarea cunoştințelor, cît şi (b) cel care are această înzestrare dar îi lipsesc cunoştințele, nu este încă informat. Sofismul se naşte prin alunecarea, în perimetrul aceleiaşi discuții, de la un sens la altul al cuvintelor σοφός şi ἀμαθής. Sau, altfel spus, un acelaşi cuvînt este aplicat unor persoane care se află în situații diferite, care o dată sînt inteligente (apte să asimileze cunoştințe), altă dată sînt ignorante (nu ştiu lucrurile pe care le învață). Astfel, cînd Cleinias, la întrebarea lui Euthydemos, răspunde οἱ σοφοί, el are în vedere sensul prim, de „apt să înțeleagă", „apt să asimileze informație". Respingerea lui Euthydemos este aparentă, pentru că el nu îi opune lui Cleinias sensul simetric în registrul lui ἀμαθής (primul sens deci, singurul caz în care respingerea ar fi fost reală), ci pe al doilea, care se opune sensului de „om instruit" şi nu de „om inteligent". La fel procedează şi Dionysodoros. Cînd Cleinias răspunde, pe bună dreptate, că cei care învață bucata sînt οἱ σοφοί, copiii dotați, Dionysodoros opune în mod sofistic acest răspuns lui ἀμαθεῖς din concluzia sofismului anterior, unde sensul era de „neinstruiți", şi îl face astfel pe Cleinias să se contrazică doar în mod aparent.

În ce priveşte tehnica generării sofismului; forma în care este pusă întrebarea (cf. 275 d 3—4), ca alternativă cu termeni contradictorii (marcată în greacă prin πότεροι — „care dintre cele două categorii de oameni", implicînd doar două răspunsuri care se exclud reciproc — „ori unii, ori ceilalți"), reprezintă practica eristică standard (cf. KEULEN, 1971, 69; SPRAGUE, 1965, 10, nota 16). Această schemă a întrebării-alternativă permite respingerea „indiferent de răspuns": sensului ales de respondent i se opune automat celălalt sens al termenului echivoc. Toate cuvintele polisemice suportă acest tratament eristic. Un sofism al echivocului de tipul σοφός — ἀμαθής apare şi în *Lysis* (211 a—213 d), în discuția dintre Socrate şi Menexenos, de astă dată bazat pe bise-

mantismul cuvîntului φίλος („iubit"), luat cînd în sens pasiv, cînd în sens activ, cînd adjectival, cînd substantival.

S-a observat (SPRAGUE, 1965, 10, nota 16 şi 1962, 33) că această logică a excluderii terţului (proprie majorităţii sofismelor euthydemice) este reflexul formal al ontologiei parmenidiene bazate pe contrastul alb-negru al fiinţei şi nefiinţei, pe absenţa totală a tonurilor intermediare. Actul învăţării este tratat aici în termenii antinomici de σοφοί şi ἀμαθεῖς; în cel de al doilea sofism, actul învăţării este, la fel, orientat numai către lucrurile ştiute (ἃ ἐπίστανται) sau către lucruri pe care nu le ştim (ἃ μὴ ἐπίστανται). Organul cunoaşterii este şi el atribuit fie cunoaşterii totale, fie ignoranţei totale (*Euthd.*, 295 b; 295 e). Posibilitatea unei cunoaşteri sau ignoranţe parţiale este exclusă (cf. KEULEN, 1971, 74—5).

Sofismul (2) : 276 d 7—277 c 8 (Cei ce învaţă de la alţii învaţă lucruri ştiute sau lucruri pe care nu le ştiu?)

Cei ce învaţă (de la alţii) învaţă lucruri ştiute sau lucruri pe care nu le ştiu? (Πότερον γὰρ οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν ἃ ἐπίστανται ἢ ἃ μὴ ἐπίστανται;), îl întreabă Euthydemos pe Cleinias. — Lucruri pe care nu le ştiu, răspunde Cleinias. Euthydemos reia exemplul folosit de Dionysodoros şi întreabă dacă dictarea nu constă din litere. — Desigur. — Or, elevii cunosc literele; deci Cleinias, cînd învaţă cele dictate, învaţă ceea ce deja ştie. Însă a învăţa, intervine Dionysodoros, înseamnă a dobîndi ştiinţa a ceea ce înveţi. Ştiinţa, la rîndul ei, nu e altceva decît deţinerea unor cunoştinţe. Dar la deţinerea unor cunoştinţe nu tind să ajungă decît cei care încă nu le au. Cei ce învaţă fac parte, aşadar, dintre cei care nu posedă cunoştinţe. Deci cei ce învaţă sînt tocmai cei ce nu ştiu şi nu cei care ştiu.

De astă dată sofismul se naşte pe echivocaţia dezvoltată în jurul verbului μανθάνειν, „a învăţa"; el poate însemna mai întîi „a dobîndi cunoştinţe" *(aquirere scientiam)*, „a primi informaţie". De exemplu poţi să înveţi literele. Dar pe baza unui bagaj elementar de cunoştinţe poţi avea acces la o treaptă superioară a învăţării. Într-un al doilea sens, μανθάνειν poate însemna şi „a înţelege" *(intelegere scientia utendo)*, a folosi o capacitate mentală şi un bagaj de cunoştinţe pentru a examina o problemă. În răspunsul

pe care i-l dă lui Euthydemos, Cleinias alege sensul de „a primi informaţie" şi atunci sofistul recurge la un exemplu (literele unui text) în care învăţarea presupune operaţia anterioară a recunoaşterii şi înţelegerii. Euthydemos inferează nepermis de la recunoaşterea lingvistică a textului la deţinerea conţinutului său de informaţie. Procedeul ambiguităţii este completat aici de un alt procedeu sofistic faimos, descris de Aristotel în *Respingerile sofistice* (166 b 38 şi urm.) şi cunoscut tradiţional sub numele prescurtat de *secundum quid:* trecerea de la predicarea unei realităţi accidentale la predicarea unei realităţi absolute. Euthydemos a trecut în mod nepermis de la „a şti literele" la „a şti" în general. El a ales cazul particular în care cel care învaţă este deja instruit şi apoi, în virtutea cunoaşterii acestui lucru anume, el a decretat cunoaşterea în general.

În ce priveşte respingerea făcută de Dionysodoros; ca şi în cazul primului sofism, scopul lui Dionysodoros este să dezvolte sofismul în sensul opus concluziei abia obţinute. El părăseşte sensul lui μανθάνειν de „a înţelege pe baza unor elemente deja dobîndite", sens la care condusese sofismul lui Euthydemos, şi readuce verbul la sensul iniţial folosit de Cleinias („a dobîndi informaţie").

Sofismul (3) : 283 b 4—283 d 9 (Sofismul morţii lui Cleinias)

Dionysodoros vrea să ştie dacă Socrate şi prietenii săi doresc într-adevăr ca tînărul Cleinias să devină înţelept. Atunci înseamnă că ei doresc să devină ceea ce el nu este (ignorant). Şi de vreme ce ei doresc să nu mai fie ceea ce el este acum, ei doresc ca el să nu mai fie, deci îi doresc moartea.

În acest sofism se împletesc două procedee: echivocul pe care îl suportă verbul „a fi" luat o dată în sens de copulă şi altă dată în sens existenţial; şi, legat de acesta, procedeul *secundum quid.* Răspunzînd, Socrate a avut în vedere sensul copulativ al lui „a fi" în expresia „a nu fi ignorant". Dionysodoros a lăsat deoparte determinarea „ignorant" şi a obţinut verbul „a nu fi" în sens existenţial. Procedeul *secundum quid* a fost aplicat prin evoluţia de la o stare particulară a lui „a nu fi" — anume „a nu fi cum eşti acum" (în speţă ignorant), la o stare absolută — „a nu fi"; de la „a nu fi ceva anume" la „a nu fi în general".

SPRAGUE (1962, 13—14) observă că deşi sofismul pare trivial, el este semnificativ, deoarece se bazează pe o metafizică incompatibilă cu cea a lui Platon, în speţă cu filosofia lui Parmenide. Postulatul parmenidian al fiinţei şi nefiinţei (ceea ce este este şi ceea ce nu este nu este) are drept consecinţă negarea devenirii. „Din punct de vedere parmenidian, dacă Cleinias este în prezent ignorant, după cum admit prietenii săi, atunci el trebuie să şi rămînă ignorant, deoarece asta este ceea ce *este* el. Dacă prietenii săi doresc ca el să devină altceva, ei rostesc un nonsens, deoarece el nu poate deveni altceva. Din ce spun ei, nu se poate înţelege decît că ei îi doresc non-existenţa ... Logica eleată care stă la baza majorităţii sofismelor din a doua scenă eristică este inextricabil legată de o metafizică ce neagă devenirea".

Sofismul (4) : 283 e 7—284 a 8 şi Sofismul (5) : 284 b 3 — 284 c 7 (Nu e cu putinţă să minţi ; nu poţi rosti falsul)

Crede Ctesippos că Dionysodoros a minţit într-adevăr ? întreabă Euthydemos. Asta ar presupune că este cu putinţă să rosteşti falsul. Însă cînd minţi, vorbeşti despre un lucru anume, vorbeşti despre ceva care este. Or, dacă vorbeşti despre ceva care este, înseamnă că spui adevărul, aşa încît Dionysodoros nu a putut minţi.

Ctesippos obiectează: cine vorbeşte în felul lui Dionysodoros nu vorbeşte despre lucruri care sînt (τὰ ὄντα). Lucrurile care nu sînt, observă Euthydemos, pur şi simplu nu sînt, nu sînt nicăieri şi nimeni nu poate acţiona (πράττειν) astfel încît ele să fie. Dar oratorii, cînd vorbesc în public acţionează, deci fac ceva (ποιεῖν). Nimeni, de aceea, nu poate vorbi despre lucruri care nu sînt, deoarece vorbind, ai face ceva, or Ctesippos a fost de acord că nu poţi face ceea ce nu este. Şi dacă nimeni nu vorbeşte despre lucruri care nu sînt, nimeni nu rosteşte falsul. Dionysodoros spune deci adevărul şi lucruri care sînt.

Ca şi în celelalte cazuri, sofismele acestea se bazează pe un echivoc : verbul „a fi" (în speţă participiul τὰ ὄντα, „cele ce sînt") este luat cînd în sensul de „a exista", cînd în sensul de „a fi adevărat", iar negaţia lui, cînd în sensul de „a nu exista", cînd în sensul de „a fi fals". Cînd Ctesippos afirmă că cine vorbeşte vor-

bește despre ceva care este, el emite o judecată de existență : lucrul despre care vorbește acea persoană există undeva. Euthydemos receptează în schimb afirmația lui Ctesippos în termeni logici, nu ontologici, și trage în mod ilicit concluzia că cine vorbește vorbește numai ce este (adevărat).

În obiecția sa, Ctesippos are de astă dată în vedere sensul logic al lui ,,a fi'' și afirmînd că Dionysodoros spune lucruri care nu sînt, el are în vedere falsul și nu existența reală a lucrurilor respective. Euthydemos preia atunci automat sensul existențial al lui ,,a fi'' și îi reproșează lui Ctesippos de a fi susținut că lucrurile care sînt nu sînt, deci că ceea ce nu există există. Sofismul acesta este discutat de I. M. Crombie în *Plato : The Midwife's Apprentice*, London, 1963, pp. 112—3 (*apud* SPRAGUE, 1965, 24, nota 35) : ,,«A relata», și alte cîteva verbe *a spune* ca «a menționa» sau «a povesti», determină fie un obiect direct, fie o propoziție completivă (Platon dovedește conștiința acestor situații după felul în care joacă pe *légein* în *Euthydemos*, 283—284). În construcția cu obiect direct, faptul relatat este un constituent al lumii, existent sau neexistent ; în construcția completivă, ceea ce se relatează este o propoziție, adevărată sau falsă. Tentația de a spune că atunci cînd fac o propoziție falsă nu spun nimic provine din confundarea celor două tipuri de obiecte.''

SPRAGUE (1962, 15 și 1965, 25, notă) observă că în acest sofism situația se complică prin faptul că în limba greacă verbul *poieīn* înseamnă nu numai ,,a acționa'' (ca *práttein*, de pildă), ci și ,,a face'', ,,a crea''. De aci presupunerea că orice tip de activitate se rezolvă într-un obiect (ca la 284 c 1) și tentația de a cerceta statutul existențial al acestui obiect. Și Sprague dă acest exemplu din Shakespeare, *Cum vă place* (act I, sc. 1, 26) : *Oliver :* Dumneata erai ! Ce faci pe aici ? — *Orlando :* Nimic. N-am fost învățat să fac ceva''.

Prin acest nou echivoc, Euthydemos își consolidează sofismul creat în marginea lui ,,a fi''. Vorbirea, susține el, este un mod de a face ceva, subînțelegînd astfel că ea produce un obiect. De aici, Euthydemos trece la afirmația că în timp ce o persoană care vorbește ceea ce este produce un obiect care există, o persoană care vorbește despre lucruri care nu sînt produce un obiect care nu există. Și deoarece așa ceva este imposibil, Euthydemos trage con-

cluzia că rostirea falsului este imposibilă. SPRAGUE (1962, 16) conchide: ,,Soluţia reală a problemei este, totuşi, confundarea deliberată a ceea ce nu este adevărat cu ceea ce nu există, confuzie care, combinată cu negarea eleată a existenţei reale a nefiinţei, duce în mod ferm la negarea falsului."

Această parte augmentativă a sofismului este redată de MÉRIDIER (1964, 162, nota 2) astfel: a vorbi înseamnă a acţiona (πράττειν) şi a acţiona înseamnă a face (sau a produce, ποιεῖν). A vorbi înseamnă deci a produce. Or, nu se poate acţiona asupra unui lucru inexistent; el nu poate fi deci făcut (sau produs), şi, prin urmare, nici rostit; cu alte cuvinte, este imposibil să vorbeşti fals (ψεύδεσθαι). Se vede unde este sofismul. Cînd vorbeşti, produci *expresia* unui lucru, însă e inexact să conchizi că produci lucrul însuşi".

Sofismul (6): 284 c 10 — 284 e 5 (Oamenii buni vorbesc rău despre lucrurile rele)

Dacă Dionysodoros, obiectează Ctesippos în continuare, spune lucruri care sînt, el nu le spune şi aşa *cum* sînt. (Se referă, deci, la lucruri reale, dar nu spune lucruri adevărate). — Există deci oameni care spun lucrurile aşa *cum* sînt (ὡς ἔχει)? întreabă Dionysodoros. — Sigur că există, răspunde Ctesippos: οἱ καλοί τε κἀγαθοί, oamenii de ţinută, de bună-credinţă, *the gentlemen, les honnêtes gens*. Dar lucrurile bune (τἀγαθά) sînt bune şi cele rele (τὰ κακά) rele, observă Dionysodoros şi Ctesippos consimte. Atunci înseamnă că dacă oamenii de bine, cei buni (οἱ ἀγαθοί) spun lucrurile aşa cum sînt, ei vorbesc bine despre lucrurile bune şi rău(κακῶς λέγειν) despre lucrurile rele.

Sofismul rezultă aici din ambiguitatea cultivată în jurul lui κακῶς λέγειν (,,a vorbi rău"), care poate însemna fie că un lucru e rău, fie a vorbi greşit despre un lucru. Cînd Ctesippos consimte că lucrurile rele sînt obiectiv rele, el are în vedere că oamenii de bine le califică ca atare, deci spun adevărul. Dionysodoros ia în schimb adverbul κακῶς (rău) în sens de ,,fals", lăsînd să se înţeleagă că oamenii de bună-credinţă vorbesc greşit, inexact, despre lucrurile rele, deci spun falsul.

Sofismul (7): 285 d 7 — 286 b 7 (Contrazicerea nu este cu putință; οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν)

N-am vrut să te jignesc, îi explică Ctesippos lui Dionysodoros; te-am contrazis doar. — Aşadar e cu putință să contrazici? întreabă Dionysodoros surprins. Este evident, argumentează el, că pentru fiecare lucru (πρᾶγμα) există un fel de a vorbi, un enunț (λόγος) care-l exprimă şi care-l prezintă aşa cum este el, şi nu cum nu este. S-a căzut deja de acord că nimeni nu vorbeşte despre un lucru aşa cum nu este; nimeni nu spune ceea ce nu este. Deci, dacă două persoane vorbesc despre acelaşi lucru, ele folosesc enunturile care-l exprimă şi astfel nu se contrazic. Dacă ele nu vorbesc despre acel lucru, înseamnă că nici una nu-l are în vedere şi atunci cu atît mai puțin se contrazic. Iar dacă o persoană vorbeşte despre un lucru şi alta nu vorbeşte despre acel lucru, înseamnă că aceasta din urmă nu vorbeşte, şi atunci contrazicerea de asemenea nu e cu putință.

Să observăm mai întîi că acest paradox se bazează pe cel anterior, al imposibilității falsului. Două persoane nu se pot contrazice, vorbind despre acelaşi obiect, decît dacă una dintre ele emite falsul. Or falsul nu poate fi emis de vreme ce, spunînd ceva, enunți ființa. A enunța falsul înseamnă a nu spune nimic.

Întregul paradox se bazează pe postularea unei relații mutuale şi univoce între λόγος şi πρᾶγμα sau, altfel spus, pe judecăți unice de atribuție: nu există decît un singur predicat pentru un singur subiect, şi anume acela care îl califică în mod decisiv. FESTUGIÈRE (1971, 300—301) detaliază temeiurile acestui paradox în felul următor: „A spune: *A* este *B* revine deci la a spune: *A* este *non A*, ceea ce este absurd. În consecință nu rămîne decît o singură judecată posibilă: *A este A* şi *B* este *B*. Acesta este sensul afirmației ἕν ἐφ' ἑνός: un simplu enunț pentru o singură realitate, un singur predicat pentru un singur subiect, şi anume acel predicat care nu se distinge cu nimic de subiect, care se identifică în totul cu subiectul însuşi. Consecințele sînt limpezi. Dacă despre *A* nu pot afirma decît că este *A*, despre *B* că este *B*, dacă nu pot nicicum să-l atribui pe *B* lui *A*, atunci ori de cîte ori predic un obiect, nu enunț decît τί ἔστι-ul său în sens antistenian, respectiv obiectul însuşi, pe *A* despre *A* şi *B* despre *B*. Căci contradicția presu-

pune, de ambele părţi, atribuirea de predicate diferite aceluiaşi subiect; ea presupune deci atribuirea, sinteza. Ea este suprimată dacă nu e cu putinţă decît un singur λόγος pentru un singur πρᾶγμα ... Iată adevăratul fundament al aporiei."

Cu acest paradox este pusă în joc însăşi esenţa logicii predicaţiei în numele logicii statice de tip parmenidian. În *Fizica*, I, 2, 185 b 25—186 a 5, Aristotel vorbeşte limpede despre dialectica unului şi multiplului pe care se bazează orice judecată de predicaţie. Orice obiect suportă, pe lîngă o judecată de identitate (*A* este *A*) care vizează esenţa lui (τί ἐστι), judecăţi de atribuire (*A* este *B*, *A* este *C* etc.) care vizează caracterul divers sau multiplu al aceluiaşi obiect (Socrate este scund, este muzician, este bolnav etc.). Orice obiect este deci deopotrivă unu şi multiplu. Acest fapt explică posibilitatea (care generează şi contrazicerea) unor enunţuri *diferite* despre un *acelaşi* obiect. Tocmai acest caz, care este crucial pentru contrazicere, Euthydemos, placat cum este pe logica *one-one relation*, nu îl invocă.

Afirmaţia că despre un obiect nu e cu putinţă decît un enunţ (şi astfel contradicţia nu e cu putinţă) se bazează, ca şi în celelalte cazuri, pe identificarea sofistică a judecăţii de atribuire cu judecata de identificare, sau, mai precis, cu *reducerea* lui „a fi" copulativ (şi deci atributiv-accidental) la „a fi" existenţial şi esenţial-calificativ. Din pasajul aristotelic citat mai sus rezultă că temeiul metafizic al acestui paradox este negarea parmenidiană a caracterului multiplu al fiinţei căreia, în plan logic, îi corespunde negarea diviziunii.

Sofismul imposibilităţii contrazicerii bazat pe relaţia mutuală λόγος — πρᾶγμα îşi găseşte un corespondent important în pasajul negării falsului din *Cratylos*, 429 d, centrat pe analiza relaţiei mutuale (şi de acelaşi tip ca λόγος — πρᾶγμα) dintre ὄνομα (nume) şi πρᾶγμα (cf. GILLESPIE, 1913, 491).

În prima parte a sofismului (discutată pînă acum), imposibilitatea contrazicerii era negată prin contestarea posibilităţii unor *enunţuri diferite*; în ultima parte, ea este negată ca urmare a inexistenţei unui *obiect comun* al disputei (cf. BONITZ, 1875, 102). Sofismul combină, în acest punct, echivocul cu procedeul *secundum quid*. Dacă persoana *y* nu vorbeşte despre obiectul la care se referă persoana *x*, nu înseamnă că *y* nu vorbeşte în general, că tace, cum infereză Dionysodoros.

Care este originea sofismului οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν? Aristotel în *Metafizica* (Д, 29, 1024 b 26—1025 a 1) şi în *Topica* (I, 11, 104 b 19) o desemnează ca proprietate spirituală a lui Antistene, fapt care i-a făcut pe mulţi comentatori să vadă în acest pasaj din *Euthydemos* un argument hotărîtor al faptului că polemica platoniciană este îndreptată aici împotriva lui Antistene. Platon nu-l numeşte în contextul acestei discuţii pe Antistene, în schimb, îl pune pe Socrate (286 c) să observe că propoziţia privitoare la imposibilitatea contrazicerii se reduce în fond la afirmarea imposibilităţii rostirii falsului (οὐκ ἔστι ψευδῆ λέγειν), şi că această teză trimite la cercul lui Protagoras (οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν), ba chiar la gînditori dinaintea lui (οἱ ἔτι παλαιότεροι). De aici, se poate trage concluzia că afirmaţia οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν nu putea fi atribuită unui filosof anume şi că în vremea lui Platon ea devenise o proprietate spirituală comună unui grup filosofic lărgit. Isocrate (*Hel.*, 1) o păstrează în anonimat, iar Diogenes Laertios (*IX*, 53) deşi îl invocă pe Antistene, deschide simultan către predecesori protagoreici. KEULEN (1971, 84 şi urm.) conchide, pe aceste temeiuri, că propoziţia οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν trebuie să fi căpătat eminenţă în şcoala cinică a lui Antistene, dar că originile ei sînt de căutat dincolo de momentul antistenic, în atmosfera siciliană a şcolii protagoreice, din care cei doi fraţi ai dialogului platonician, rezidenţi o vreme în Thurioi (cf. 271 c 3), pesemne că o şi importaseră. Pe de altă parte, FESTUGIÈRE (1971, 302—303) demonstrează imposibilitatea unei rădăcini identice a paradoxului respectiv, comun lui Antistene şi Protagoras. Principiile acestui rezultat comun sînt complet diferite; la Protagoras negarea erorii se naşte dintr-un relativism epistemologic, la Antistene ea revendică un temei ontologic de tip parmenidian. Că rădăcina acestui paradox este parmenidiană şi că prin acei „mai vechi" care sînt de distins faţă de discipolii lui Protagoras trebuie avut în vedere Parmenide, înclină să creadă şi SPRAGUE (1965, 28, nota 46). Problema asocierii unui argument parmenidian cu „Protagoras şi discipolii săi" rămîne însă oricum o problemă încurcată. Linia Parmenide-Protagoras-Antistene este, istoric-filosofic, greu de imaginat.

În privinţa funcţiei pe care argumentul imposibilităţii contrazicerii l-ar fi avut în şcoala antistenică, FIELD (1967, 165—6) a făcut observaţii importante. În *Euthydemos*, paradoxul respectiv apare degradat de atmosfera clownescă a întregului şi, oricum,

pentru urechea noastră modernă, el pare puţin plauzibil. Dar, judecînd istoric, lucrurile stau altfel. Intenţia lui Antistene nu era de a-şi transpune auditoriul într-o stare de confuzie şi perplexitate, ci de a studia cu toată seriozitatea implicaţiile predicaţiei. Este firesc ca importanţa pe care a acordat-o Socrate problemei justei definiri pentru buna funcţionare a gîndirii să fi determinat în elevii săi obsesia cercetării naturii definiţiei şi, legat de aceasta, a predicaţiei, a atribuirii în general. Socrate dăduse o direcţie de cercetare, dar nu şi un răspuns. Problema va fi rezolvată, într-o manieră care a rezistat pînă astăzi, de Platon şi Aristotel. Totuşi, soluţia lui Antistene îşi are raţionalitatea ei. Ea atrage atenţia asupra unor dificultăţi care nu au fost complet rezolvate nici astăzi. Nu trebuie să presupunem, afirmă Field, că Antistene a contestat posibilitatea fizică a rostirii unor propoziţii care se contrazic în mod formal. ,,Teoria sa privea mai degrabă faptul că aceste propoziţii nu puteau fi la fel de semnificative, şi că nimeni nu poate, din punct de vedere logic, să ataşeze o semnificaţie amîndurora în acelaşi timp. Argumentul este în acest sens simplu. Cuvintele folosite, dacă au o semnificaţie, indică un lucru anume. Dacă se folosesc cuvinte diferite sau contradictorii, ele nu pot să indice acelaşi lucru. Acest argument, care este o simplă joacă în mîinile lui Euthydemos, constituia baza unei teorii foarte importante la Antistene. Că nu poate fi luată în glumă, ne putem da seama dacă avem în vedere anumite situaţii în care, chiar şi astăzi, ea ne apare corectă.

Dacă spunem, de exemplu, că un triunghi are trei laturi recunoaştem ... că nu putem ataşa nici o semnificaţie aserţiunii contrare. Dacă cineva spune că un triunghi nu are trei laturi, ştim că dacă laturile au vreo semnificaţie ele sînt predicate desigur despre altă realitate şi că acest cuvînt ca atare semnifică ceva cu totul diferit. Acest exemplu ne poate face să presupunem că Antistene a privit definiţia ca un tip de enunţ adevărat.''

Sofismul (8): 287 d 7—287 e 2 (Ce înseamnă că vorba mea gîndeşte).

Fiinţele înzestrate cu simţuri (τὰ νοοῦντα) simt, înţeleg, gîndesc (νοεῖ) avînd suflet (ψυχὴν ἔχοντα), sau simt, înţeleg, gîndesc şi cele neînsufleţite? îl întreabă Dionysodoros pe Socrate. — Înţe-

leg fiindcă au suflet, răspunde Socrate. — Cunoşti vreun cuvînt însufleţit?, continuă Dionysodoros. — Nu, este răspunsul. Atunci de ce ai întrebat mai înainte (vezi 287 c 2), ce gîndeşte, ce înţelege, ce vrea să spună vorba mea? (τί νοεῖ τὸ ῥῆμα;).

Sofismul se naşte prin echivocul cultivat în jurul lui νοεῖν, desemnînd atît facultatea psihică a simţirii, a înţelegerii, a priceperii, proprie fiinţelor însufleţite, cît şi proprietatea semantică, capacitatea unui cuvînt de a semnifica. Dionysodoros extinde primul sens la o categorie de obiecte (cuvintele, propoziţiile) care prin excelenţă îl preiau pe cel de-al doilea şi obţine în loc de „ce înseamnă, semnifică vorba mea?", ce gîndeşte, ce înţelege vorba, „ce vrea să spună vorba", în care accentul cade pe intenţie şi însufleţire.

BONITZ (1875, 103) observă că acest sofism, care a decăzut la nivelul unui joc elementar de cuvinte, se naşte ca o eschivă stîngace a sofiştilor incapabili să facă faţă întrebărilor lui Socrate. Deja acest sofism grosolan, care încheie cea de-a doua scenă eristică, anunţă degradarea sub semnul căreia vor sta mai toate sofismele din cea de-a treia scenă eristică. Substanţa celor doi fraţi s-a epuizat şi, începînd cu acest moment, eristica lor devine dispută practicată în marginea unor cuvinte alese la întîmplare (παντὸς ῥήματος ἀντέχονται, se agăţau de fiece cuvînt, se spune la 305 a).

Sofismul (9): 293 b 1—294 a 10 (Toţi oamenii ştiu totul, dacă ştiu măcar un singur lucru; πάντες πάντα ἐπίστανται, εἴπερ καὶ ἕν).

Ce preferă Socrate? întreabă Euthydemos; să-i fie predată ştiinţa pe care o caută sau să i se demonstreze că o ştie deja? Socrate ar prefera să afle că deja o ştie. Dar o ştii, îi argumentează Euthydemos. Din moment ce ştii măcar un lucru — şi Socrate desigur ştie — înseamnă că eşti ştiutor. Şi din moment ce eşti ştiutor, înseamnă că ştiinţa cu pricina îţi este şi ea cunoscută. Ştiind un lucru eşti ştiutor, deci le ştii pe toate. Toţi oamenii ştiu totul, dacă ştiu măcar un singur lucru.

Acest argument este paradigmatic pentru tipul de sofism *secundum quid*: de la „a şti un lucru" se evoluează nepermis la „a şti în general", şi de la „a nu şti un lucru anume" la „a nu şti în general". Cît de familiarizat este Platon cu tehnica lui *secundum*

quid reiese limpede din felul în care îl face pe Socrate să preîntîmpine sofismul cu precizări restrictive, avînd rolul să împiedice saltul de la particular la universal, specific acestui tip de sofism. La afirmaţia lui Euthydemos: „Eşti deci ştiutor, de vreme ce ştii" (293 c 2—3), Socrate răspunde: „Sînt, dar numai în anumite privinţe" (τούτου γε αὐτοῦ), împiedicînd astfel trecerea de la valoarea relativă a lui „a şti" la valoarea lui absolută. Socrate preîntîmpină apoi (293 c 5—7) introducerea lui în categoria absolută a ştiutorilor sau neştiutorilor, precizînd că în timp ce unele lucruri îi sînt cunoscute, altele îi sînt necunoscute. Respingerea lui Euthydemos este aparentă pentru că, pe deoparte Socrate nu s-a lăsat plasat în nici o categorie cu valoare absolută, iar pe de altă parte el nu a afirmat că ştie şi nu ştie acelaşi lucru, ci lucruri diferite. De aceea el nu poate fi respins nici pe baza principiului contrazicerii, cum încearcă Euthydemos la 293 d 1—2.

Sofismul (10): 295 b 2—296 d 5 (Ştii întotdeauna)

Acest sofism este o reluare, atît de partea lui Euthydemos, cît şi de cea a lui Socrate, a procedurilor etalate în sofismul anterior.

Ştiind, ştii prin mijlocirea lucrului, organului prin care ştii, afirmă Euthydemos. Întotdeauna ştii prin mijlocirea acestui singur lucru. Deci ştii întotdeauna.

În sofismul anterior, Euthydemos stabilise că Socrate este omniscient. Aici el stabileşte, folosind acelaşi procedeu al lui *secundum quid*, că el este permanent omniscient. Din faptul că Socrate cunoaşte întotdeauna cu ajutorul aceluiaşi organ nu rezultă că el cunoaşte întotdeauna. Accentul permanenţei în răspunsul lui Socrate cade pe organul cunoaşterii, nu pe cunoaşterea însăşi, care în toate contextele are doar o valoare relativă. În argumentaţia lui Euthydemos, condiţia sub care fusese postulat „întotdeauna" (întotdeauna prin acelaşi organ) este înlăturată, şi adverbul rămîne să-l determine doar pe „a şti", dîndu-i o valoare absolută.

Răspunsurile lui Socrate, care tind să păstreze valoarea relativă şi restrictivă a cuvintelor, punctează perfect locul unde sofismul încearcă mereu să se nască. Astfel, la 295 a, la întrebarea „ştii întotdeauna prin intermediul aceluiaşi lucru", Socrate, ştiind că sofismul se poate naşte prin contactul dintre „întotdeauna" şi „ştiu",

preîntîmpină această apropiere nepermisă prin specificația „întotdeauna, *cînd știu*, știu prin intermediul aceluiași lucru". Pentru a-și putea realiza sofismul, Euthydemos îi cere lui Socrate să-l lase deoparte pe *cînd*. Acest procedeu, al demontării sofismului pe parcursul nașterii lui, reprezintă o variație (în fond artistică) față de tehnica denunțării directe practicate în cazul primelor două sofisme (277 e—278 b) și ea dovedește, în altă formă, cu cîtă ușurință se mișcă Platon în logica falsului și în conștiința erorii.

KEULEN (1971, 48—9) observă că sofismele (9) și (10) circumscriu același obiect care este propriu și sofismelor (1) și (2), în speță conceptul de ἐπιστήμη, și că în felul acesta, prin comunitatea obiectului, se creează o unitate tematică între prima și a treia secțiune eristică a dialogului.

Sofismul (11): 298 a 1—298 b 3 (Chairedemos, deși tată al lui Patrocles, nu este tată, iar Socrate, deși fiu al lui Sophroniscos, nu are tată)

Patrocles este fratele după mamă al lui Socrate. Tatăl său este Chairedemos, al lui Socrate este Sophroniscos. Chairedemos nu este tatăl lui Socrate. Or, fiind altceva decît tată, el nu este tată, argumentează Dionysodoros. Dar dacă Chairedemos este tată, intervine Euthydemos, atunci este rîndul lui Sophroniscos, ca fiind altceva decît tată, să nu fie tată. Încît Socrate nu are tată.

Sofismul se bazează pe relativizarea unei calități universale („a fi tată") simultan cu absolutizarea unui cuvînt de particularizare („al tău"). MÉRIDIER (1964, 184, nota 2) interpretează astfel: „Sofismul constă în faptul că acest cuvînt, ***tată***, este considerat nu ca un atribut care poate aparține mai multora, ci drept caracteristica unui individ care, confundîndu-se cu personalitatea sa nu poate fi regăsită la un altul." Sofismul mai poate fi interpretat ca unul din categoria *secundum quid*, obținut prin izolarea arbitrară a unor concepte care, scoase dintr-un context restrictiv și particularizant, capătă sensuri absolute. Astfel, πατήρ τινος („tatăl cuiva") devine πατήρ în general, așa cum ἕτερος πατρός τινος („altceva decît tatăl cuiva") devine ἕτερος πατρός („altceva decît tată").

Sofismul (12): 298 b 4—298 d 6 (Dacă cineva este tată, el este tatăl tuturor)

Acest sofism ajunge, cu acelaşi procedeu ca cel folosit în sofismul anterior, la rezultatul contrar. Dacă cineva este tatăl cuiva, el este tată şi, neputînd să fie şi să nu fie tată, precum aurul sau omul nu pot să fie şi să nu fie aur sau om, înseamnă că el este tatăl tuturora.

Procedeul sofistic constă, şi aici, în aceeaşi izolare a conceptului şi proiectarea semnificaţiei lui în absolut. De la πατήρ τινος („tatăl cuiva") se trece la πατήρ în general şi apoi la πατὴρ πάντων („tatăl tuturora"). Asocierea principiului noncontradicţiei la situaţiile „a fi şi a nu fi tată" şi „a fi şi a nu fi aur" este şi ea sofistică, pentru că situaţiile respective nu sînt simetrice: ceea ce face ca un om să fie tată este existenţa fiului, în timp ce un lucru poate fi aur sau om indiferent de orice relaţie exterioară (cf. SPRAGUE, 1965, 49, nota 80).

Sofismul (13): 298 d 8—298 e 5 (Cîinele lui Ctesippos este tatăl lui Ctesippos)

Ai un cîine? îl întreabă Dionysodoros pe Ctesippos.— Am. — Are căţei? — Are.— Deci e tată, şi pentru că este al tău, el este tatăl tău, iar tu eşti frate cu căţeii. Schematizat, raţionamentul sofistic arată astfel: ὁ κύων ἐστὶ σός — ὁ κύων ἐστὶ πατήρ — ὁ κύων ἐστὶ σὸς πατήρ („cîinele este al tău — cîinele este tată — cîinele este tatăl tău").

Ca şi în sofismele precedente, sofismul s-a născut prin ridicarea condiţiei restrictive în cea de-a doua premisă; genitivul restrictiv πατὴρ τοῦ κυναρίου („tatăl căţelului") a fost lăsat deoparte şi πατήρ a intrat în indeterminarea care permite ca el să fie anexat în mod arbitrar lui Ctesippos. Pe de altă parte, sofismul este obţinut şi prin echivocul speculat contextual în jurul adjectivului posesiv σός („al tău"): de la semantica unei relaţii de proprietate se trece la una a relaţiei de sînge. MÉRIDIER (1964, 185, nota 2) interpretează sofismul prin valoarea *absolută* pe care o capătă cuvîntul σός, fapt care permite raportarea (nediferenţiată) succesiv la κύων şi la πατήρ.

Aristotel, în *Respingerile sofistice* (179 a 35), trece acest sofism în rîndul celor obţinute prin convertirea la accident.

Acelaşi *pattern* sofistic este folosit în replică explicită de Ctesippos la 299 e, unde sofismul este construit pe ambiguitatea adjectivului posesiv distribuit cu valoare egală între un obiect independent şi accidental al posesiunii (craniile poleite cu aur, folosite de sciţi drept cupe) şi o proprietate constantă, o parte a propriului trup (craniul propriu).

Sofismul (14): 299 a 6—299 e 3 (Nimeni nu are nevoie de bunuri multe).

Un leac îi face bine unui bolnav? întreabă Euthydemos. Dar armele în război sînt bune? Aur e bine să ai oricînd la tine? intervine şi Dionysodoros. — Da, răspunde Ctesippos.— Atunci bolnavul e bine să înghită un car de leacuri, soldatul să aibă asupră-i arme cu nemiluita, iar aur, dacă eşti fericit să ai oricînd la tine, e bine deci să ai şi-n burtă, în cap sau chiar în ochi.

Propoziţia „nimeni nu are nevoie de bunuri multe" (299 a 6) este demonstrată prin alegerea unei categorii speciale de bunuri, care fie că nu sînt bune decît în doze mici (leacurile), fie că prin postularea unei situaţii speciale încetează să fie bunuri (armele, aurul). Apoi, ceea ce este valabil în aceste cîteva cazuri aparte este generalizat ca valabil pentru întregul concept (cf. BONITZ, 1875, 105).

Sofismul mai poate fi interpretat şi astfel: bunurile recunoscute ca atare în general sînt puse sub atari condiţii, încît se transformă în opusul lor. Am avea deci opusul lui *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: nu ceea ce este secundar, accidental, este postulat în absolut, ci, dimpotrivă, ceea ce este universal este postulat într-o situaţie accidentală ridicolă: *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* (cf. SPRAGUE, 1962, 25).

Sofismul (15): 300 a 1—4 (Mantalele sînt capabile să vadă).

Oamenii văd lucruri susceptibile de văz (τὰ δυνατὰ ὁρᾶν)? întreabă Euthydemos.— Susceptibile de văz, răspunde Ctesippos. — Tu ne vezi mantalele?— Da.— Deci mantalele sînt susceptibile de văz, adică sînt capabile să vadă.

Sofismul acesta, mai degrabă un joc de cuvinte, este construit pe ambiguitatea sensurilor activ-pasiv pe care le comportă în greacă construcţia δύνατος („capabil") cu infinitivul: δύνατος ὁρᾶν, „capabil să vadă" (activ, deci) sau „capabil să fie văzut" (pasiv). Sofismul s-a născut prin alegerea unui obiect neînsufleţit (mantaua), care este introdus sub specia sensului pasiv al lui δύνατος ὁρᾶν (această accepţie o are în vedere Ctesippos), pentru ca apoi să fie trecut în regimul activ al expresiei.

Sofismul (16): 300 b 1—4 (E cu putinţă o vorbire a tăcerii; σιγῶντα λέγειν) **şi sofismul (17): 300 c 2—4 (E cu putinţă o tăcere a vorbirii;** λέγοντα σιγᾶν).

Dacă e cu putinţă ca „vorbind să nu spui nimic" (λέγοντα μηδὲν λέγειν), tu tocmai asta faci, îi spune Ctesippos lui Euthydemos. Această expresie, implicînd în greacă un acuzativ participiu cu infinitiv (λέγοντα λέγειν), îi sugerează lui Euthydemos sofismul despre posibilitatea unei „vorbiri a tăcerii", construit pe ambiguitatea care se naşte în greacă în marginea unui acuzativ participiu cu infinitiv.

Nu crezi că e posibil σιγῶντα λέγειν? îl întreabă Euthydemos pe Ctesippos. După locuţia „a fi posibil" (οἷον τε) greaca construieşte completiva cu subiectul în acuzativ şi predicatul la infinitiv. Pe de altă parte, este tot atît de posibil ca în completivă acuzativul să joace rol de obiect. Dacă acuzativul trebuie înţeles ca subiect sau dacă trebuie înţeles ca obiect nu se poate stabili decît în contexte concrete, altminteri echivocaţia rămîne intactă. Astfel, la întrebarea lui Euthydemos, Ctesippos răspunde negativ, înţelegînd participiul σιγῶντα ca acuzativ masculin singular („cel ce tace") cu funcţie de subiect, şi atunci el contestă pe bună dreptate faptul că „e posibil ca cel ce tace [deci mutul] să vorbească". Euthydemos ia atunci participiul σιγῶντα ca acuzativ neutru plural („lucrurile care tac") cu funcţie de obiect, şi atunci sensul expresiei devine „e posibil să vorbeşti despre cele ce tac", de pildă despre lemne, pietre etc.

Lucrurile se petrec la fel şi în cazul lui λέγοντα σιγᾶν. Cînd Ctesippos spune că nu e cu putinţă λέγοντα σιγᾶν, el înţelege participiul λέγοντα ca acuzativ singular masculin cu funcţie de subiect

(deci „cel ce vorbeşte") şi contestă deci pe bună dreptate că e cu putinţă ca „cel ce vorbeşte să tacă". Euthydemos înţelege atunci participiul λέγοντα ca acuzativ neutru plural cu funcţie de obiect („cele ce vorbesc") şi obţine ca plauzibil că „e cu putinţă să taci despre cele vorbitoare".

Sofismul (18): 300 e 3—301 a 9 (Socrate în prezenţa unui bou devine bou, şi în prezenţa lui Dionysodoros devine Dionysodoros).

Există lucruri frumoase (καλά)? îl întreabă Dionysodoros pe Socrate.— Există.— Sînt ele diferite de frumosul însuşi (τὸ καλόν), sau sînt identice cu el?— Sînt diferite de frumosul în sine şi totuşi fiecare în parte se împărtăşeşte din prezenţa frumuseţii însăşi (πάρεστι' κάλλος τι).— Deci dacă tu eşti în prezenţa unui bou eşti un bou, iar în prezenţa mea eşti Dionysodoros, conchide sofistul.

Cîteva explicaţii preliminare. Din punct de vedere platonician, existenţa oricărui lucru particular este conectată la forma sa ideală de existenţă; există un „cer" al ideilor pure care, ontologic vorbind, se constituie ca sursă absolută a oricărei existenţe particulare; particularul este replica multiplicată a în-sinelui său ideal şi el nu există decît în măsura în care participă la acesta. Există pietre, arbori, unelte sau lucruri frumoase în măsura în care există un prototip mineral, arboritatea, ideea pură de unealtă sau frumosul în sine. Este clar deci că, întrebînd dacă lucrurile frumoase sînt diferite de frumosul însuşi sau sînt identice cu el, Dionysodoros îşi propune să deschidă un atac împotriva teoriei platoniciene a formelor pure. SPRAGUE (1965, 55, nota 95) observă că pe baza *pattern*-urilor etalate de sofişti în celelalte ocazii, putem reface planul posibil al atacului în clipa în care Dionysodoros punea întrebarea. Ca şi în celelalte cazuri, întrebarea are înfăţişarea unei alternative. Socrate, constrîns să aleagă între două posibilităţi, ar urma să spună fie că (1) lucrurile frumoase sînt identice cu frumosul ideal, şi atunci Dionysodoros poate conchide că de vreme ce între ele nu există nici o deosebire, lucrurile frumoase nu există; fie că (2) lucrurile frumoase sînt diferite de frumosul însuşi, şi atunci Dionysodoros poate din nou să conchidă că ele nu există, argumentînd că de vreme ce sînt diferite de frumosul însuşi, ele nu sînt frumosul şi deci nu există.

Socrate evită însă această cursă nealegînd între cele două posibilități, ci contopindu-le în răspunsul că, deși diferite de frumosul în sine, lucrurile frumoase se împărtășesc totuși din existența, prezența (παρουσία) acestuia. Sofistul este astfel obligat să renunțe la proiectul inițial și să schimbe direcția atacului. Sofismul se naște acum prin răstălmăcirea conceptului παρουσία. Luînd „prezența" numai în sens fizic, Dionysodoros distruge contrastul postulat de Socrate între formele ideale și existențele particulare. El nu vorbește despre prezența „bovinității", așa cum îi impunea teoria platoniciană a ideilor, ci despre prezența fizică a unui exemplar individual. „Deoarece atît Socrate cît și boul sînt existențe particulare fizice, singurul mod posibil al prezenței este prezența fizică. Lui Dionysodoros i-a reușit ca răspunsul lui Socrate să apară ridicol, dar ca să poată face acest lucru, el a trebuit să deformeze natura și sensul terminologiei socratice" (SPRAGUE, 1962, 26). Pe de altă parte, chiar dacă ar fi respectat distincția dintre cele două tipuri de existență (ideală și fizică), sofistul nu ar fi avut nici atunci îndreptățirea să îl facă pe Socrate să participe la o esență bovină, ci numai la sursa ontologică ce-i alimentează prezența sa fizică, deci la esența sa omonimă, care este umanul.

Dionysodoros prelungește sofismul deja creat, cu o nouă întrebare. „Lucrurile frumoase — afirmase Socrate — sînt diferite de frumosul în sine și totuși ele se împărtășesc din prezența frumosului în sine". Cu gîndul la acest răspuns, Dionysodoros pune întrebarea foarte obscură: „Cum e cu putință ca diferitul, fiind însoțit de diferit (ἑτέρου ἑτέρῳ παραγενομένου), să fie diferit (τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἴη)?" (301 a 8—9). Prin „diferit", sofistul înțelege atît lucrurile frumoase (care sînt diferite de frumosul în sine), cît și frumosul în sine (care este diferit de lucrurile frumoase). „Procedura sa constă în neglijarea a ce înseamnă că frumosul și lucrurile frumoase sînt diferite *față de* (unele față de altele); el se referă la ambele categorii ca fiind «diferite» sau, dacă e să-i urmărim intenția, la *diferitul însuși*. Aceasta este obișnuita eroare a lui *secundum quid*, și rezultatul manevrei respective este iarăși, ca și în cazul Socrate și boul, anularea distincției dintre Forme și existențele particulare. Putem vedea cum se petrece acest lucru lăsînd întrebarea sofistului să alunece către expansiunea ei firească. «Cum e cu putință, dată fiind prezența frumosului în sine în preajma lucrurilor frumoase, ca lucrurile frumoase să fie

frumoase?» În forma ei trucată, această întrebare a devenit: «Cum poate diferitul să fie diferit?» Distincția între frumusețe și lucrurile frumoase a fost anulată și, odată cu ea, distincția dintre cele două tipuri de existență" (SPRAGUE, 1962, 26—7). Sprague mai observă că discuția suportă prelungiri care trimit la pasajul despre genurile supreme (μέγιστα γένη) din *Sofistul* (254 d și urm.), căci „problema nu mai privește modul de participare a existențelor particulare la Forma lor omonimă, ci posibilitatea unei Forme de a fi predicată despre ea însăși. Forma despre care e vorba acum este aceea pe care sofistul a constituit-o prin transformarea adjectivului «diferit» într-un substantiv adjectival «diferitul»". În literatura strînsă în jurul dialogului *Euthydemos* s-a discutat mult despre raportul existent între întrebarea lui Dionysodoros și εἶδος-ul platonician. APELT (1918, 103, nota 92) este convins că aici sîntem în fața unei persiflări a teoriei ideilor, care trebuie pusă nu atît în seama celor doi frați eristici, cît a înverșunatului adversar al platonismului, care a fost Antistene. Decisive pentru acest pasaj rămîn însă interpretările lui FRIEDLÄNDER (1964, II, 178) — vezi aici și comparația făcută cu *Hippias Maior*, 289 d — și a lui SPRAGUE (1967, 91 și urm.).

În sfîrșit, SPRAGUE (1962, 29—30) observă că, în acest pasaj, sofiștii sînt mai aproape ca oricînd de filosofie („the sophists have come nearest to being philosophers"). „Relația dintre Forme și realitățile individuale este fără îndoială cel mai dificil aspect al teoriei Formelor; alegînd tocmai acest aspect pentru atacul lor, ei dovedesc instinct pentru o problemă filosofică genuină ... Cred că Platon, în acest pasaj, intenționează să sublinieze nuanța care deosebește filosofia de sofistică: sofiștii au pus în discuție cîteva importante probleme filosofice, dar înclinația lor către refutație și jocul de cuvinte este atît de puternică, încît ei sînt incapabili să cerceteze vreuna din ele în mod serios."

Sofismul (19): 301 c 6—d 8 (Înjunghiind pe bucătar și tăindu-l în bucăți faci lucruri care-ți cad în seamă).

Știi ce cade în seama fiecărui meșter? îl întreabă Dionysodoros pe Socrate. De pildă, a cui treabă e să înjunghie, să taie carnea în bucăți și să o frigă? — A bucătarului. — Deci cade în seama

bucătarului tăierea în bucăţi. Deci înjunghiind pe bucătar şi tăindu-l în bucăţi faci cele ce-ţi cad în seamă.

Sofismul acesta este o variantă a celor de tipul δυνατὰ ὁρᾶν şi σιγῶντα λέγειν, deja analizate. Ele se bazează deci pe ambiguitatea pe care o comportă în limba greacă construcţia acuzativ cu infinitiv, cerută în cazul acesta de verbul προσήκει (e pe măsura, cade în seama, se cuvine). Astfel, locuţia προσήκει μάγειρον κατακόπτειν poate fi înţeleasă sau (1) „se cuvine ca bucătarul să taie în bucăţi" sau (2) „se cuvine a-l tăia pe bucătar în bucăţi".

Sofismul (20): 301 e—303 a 2 (Socrate este liber să-i vîndă sau sacrifice pe Zeus, Apollon şi ceilalţi zei).

De lucrurile care sînt ale tale poţi dispune cum vrei, le poţi vinde, dărui sau sacrifica. Socrate are zei strămoşeşti. Aceştia sînt zeii lui. Deci el îi poate vinde, dărui sau sacrifica.

Acest sofism revine la *pattern*-ul celor care speculează ambiguitatea adjectivelor posesive, ca în sofismul (13) „cîinele tău, deci tatăl tău". Adjectivul posesiv σός („al tău") aplicat la zei nu implică liberul control pe care îl determină cînd e aplicat la obiecte ale posesiunii materiale.

Sofismul (21): 303 a 5–7 („Grozav, Heracles!").

Cu batjocoritoare admiraţie, Ctesippos îl întîmpină pe Euthydemos cu exclamaţia „Grozav, Heracles!" (Πυππὰξ ὦ Ἡράκλεις).
— Ce vrei să spui, îl întreabă Dionysodoros; că Heracles este grozav (ὁ Ἡρακλῆς πυππάξ ἐστιν) sau Heracles Grozavu'? (ὁ πυππὰξ Ἡρακλῆς;).

Acest echivoc final, de un ridicol desăvîrşit, este construit prin transformarea unui adverb în nume predicativ şi a unei exclamaţii în nume propriu (spre deosebire de SPRAGUE, 1965, 61, nota 104). BONITZ (1875, 106) vorbeşte de coruperea funcţiei gramaticale a două cuvinte care, stînd alături, sînt forţate, fără nici o justificare interioară, să se comporte apoziţional.

Ce concluzii se pot trage la capătul acestei detalieri analitice? Sîntem doar în fața unui joc care-și refuză regula? Este, deci, numai dezordine necontrolată aici, sau e vorba de o metodă și de criterii unificatoare? Iată și altă întrebare: conținutul sofismelor este întîmplător sau, dimpotrivă, vizează, sub masca neseriozității, punctele în care se precipitau preocupările filosofice majore ale epocii și, odată cu ele, cele ale platonismului? Pe de altă parte, sofismele înseși pun în joc o metafizică subiacentă sau sînt lipsite de orice temei teoretic? În sfîrșit, dat fiind că ne aflăm în stadiul prearistotelic al logicii, există o conștiință platoniciană a falaciilor care merge pînă la deținerea tehnicilor de construire și, implicit, de decodare a falsului?

Să începem cu decodarea criteriilor de organizare. Cea mai superficială formă de unitate în economia sofismelor euthydemice poate fi descoperită pornind de la periferia dialogului; dacă nu avem în vedere decît imperativele compoziției, atunci sofismele sînt distribuite în *trei grupe*, trei fiind scenele în care sofiștii dirijează discuția: în prima scenă eristică (275 d—277 c), sofismele (1) și (2); în a doua scenă eristică (283 b—288 b), sofismele de la (3) la (8) inclusiv; în a treia scenă eristică (293 b—304 b), sofismele de la (9) la (21). Acest criteriu de clasificare este strict exterior, și orice considerație privind sporirea sau diminuarea energiei sofismelor pe parcursul acestor etape trebuie deocamdată suspendată, pentru că presupune criteriul mai înalt al analizei de conținut.

O a doua posibilitate de grupare a sofismelor are în vedere *pattern*-urile de construcție, identitatea mijloacelor *formale* care dirijează nașterea paralogismelor. Este adevărat că, dacă ne orientăm după caracterul cu totul accidental al prilejului care conduce la formarea și formularea sofismelor euthydemice, colecția lor ne lasă în mod justificat imaginea dezordinii. Dar dacă *prilejul* formării sofismelor este perfect contingent, *tehnica* formării lor dovedește metodă; identitatea sau înrudirea mijloacelor formale prin care se obține înșelarea, confuzia sau perplexitatea de tip sofistic reprezintă primul principiu de unitate reală ascuns în dezordinea suprafeței. SPRAGUE (1962, 5 și urm.) reduce *pattern*-urile de construire a sofismelor la două mari categorii de falacii: *echivocația* și *secundum quid*, care de multe ori funcționează împreună, potențîndu-se reciproc. BONITZ (1875, 109) este mai nuanțat și, după ce termină inventarierea sofismelor, trece la operația grupării lor

„în jurul unor momente formale determinate". Bonitz distinge în mare *patru* categorii de proceduri sofistice, față de care sofismele se distribuie după cum urmează: utilizarea coruptă a semnificațiilor diferite ale aceluiași cuvînt — sofismele (1) și (2); presupunerea tacită a identității subiect-predicat, astfel încît suprimarea unuia atrage după sine suprimarea celuilalt — sofismele (3), (4), (5), (7); eliminarea condițiilor determinate în care a fost emis un enunț, avînd drept urmare saltul de la o valabilitate restrînsă la una necondiționată și generală — sofismele de la (9) la (14); în sfîrșit, exploatarea posibilității de a crea raporturi sintactice diferite înlăuntrul aceleiași structuri lexicale — sofismele (15), (16), (17), (19), (21).

O a treia posibilitate de grupare a sofismelor are în vedere *criterii de conținut*, deci detectarea unor obiecte comune mai multor sofisme. BONITZ (1875, 110—111) distinge de astă dată două grupe: în prima, alcătuită din sofismele de la (1) la (10) inclusiv, discuția este centrată în principal pe conceptele învățării și cunoașterii, „concepte... care în epoca aceea constituiau obiectul celei mai aprige dispute între diferitele școli filosofice". Dar tot aici sîntem confruntați și cu cîteva din problemele platonismului însuși. KEULEN (1971, 25 și urm.) a arătat printr-o analiză extinsă în ce măsură această secțiune din *Euthydemos* își capătă sensul numai conectată la problema învățării din dialogul *Menon*. Și în ce măsură toate problemele puse în joc de această primă grupă a sofismelor sînt ale platonismului sau, dincolo de el, ale vremii noastre, cititorul o poate afla din *Interpretarea* lui Constantin Noica la acest dialog.

În a doua grupă de sofisme (de la (11) către sfîrșit), unitatea obiectului se pierde; conținutul gîndului, subordonat permanent mecanicii goale a antilogiilor, se pulverizează în suita unor obiecte aleatorii, apărute în prelungirea unei discuții care și-a pierdut regula. Pe măsură ce ne apropiem de sfîrșit, sofismele degenerează în simple jocuri de cuvinte, explozii ale neputinței, desăvîrșind, pe o cale burlescă, profilul eristicii.

În ce măsură Platon are acces la mecanismul falsului, deci la tehnica de construire și de decodare a lui, se poate vedea după felul în care Socrate însuși dă cheia unor sofisme ((1) și (2)) sau împiedică sistematic construirea lor (sofismele (9), (10), (11)), reacționînd exact în punctele unde sofismul urmează să se articu-

leze. Însă trebuie subliniat, şi cu această ocazie, că Platon nu a urmărit în *Euthydemos* să instituie un *collegium logicum* şi că dialogul acesta nu este nici prin procedurile, nici prin scopurile sale o anticipare a purgatoriului logic de tipul *Respingerilor* aristotelice. Comentatorii recenţi au apăsat mereu pe faptul că prin sofismele din *Euthydemos* nu sîntem antrenaţi pe o latură formal-logică, ci ne aflăm în primul rînd în cercul problemelor filosofiei lui Platon, confruntate cu ele însele şi cu soluţiile oferite de celelalte filosofii ale epocii. Înainte de a se degrada, trecînd în subordinea unor raţiuni de tip artistic, sofismele euthydemice rămîn supuse acestei duble deschideri: una, către problemele de interes filosofic pentru Platon însuşi, dintre care cea mai importantă rămîne aceea ce face legătura cu *Menon*: problema învăţării, prinsă în cadrul teoriei μάθησις — ἀνάμνησις, şi trimiţînd direct la o problematică de epistemologie genetică. Cealaltă deschidere priveşte confruntarea lui Platon cu metafizica eleatismului şi, parţial, cu aceea a relativismului protagoreic.

DESPRE AUTENTICITATE

În literatura comentatorilor platonicieni, autenticitatea lui *Euthydemos* nu a fost contestată în secolul XIX decît de patru autori: AST (1816), SCHAARSCHMIDT (1866), CRON (1891) şi LÜDDECKE (1897). O bună sistematizare a argumentelor aduse de primii doi şi o examinare a îndreptăţirii lor a întreprins POLZER (1874). Argumentele aduse de Schaarschmidt au fost supuse unui examen critic şi respinse de către BONITZ (1875, 131 şi urm.). În secolul XX, cercetarea nu a revenit asupra acestei probleme, considerînd-o rezolvată şi trecînd dialogul *Euthydemos* în *corpus*-ul sigur al scrierilor lui Platon.

Care sînt totuşi, în mare, argumentele aduse de către filologii amintiţi împotriva autenticităţii acestui dialog? Cele mai multe şi mai solide îi aparţin lui SCHAARSCHMIDT. După convingerea sa, autorul dialogului este un falsificator perfect familiarizat cu atmosfera scrierilor lui Xenofon, Platon şi Aristotel. Elementele exterioare (scenariul) sînt împrumutate din *Protagoras;* cele două părţi socratice sînt xenofonice; iar sofismele sînt luate, „ca dintr-un arsenal", din *Respingerile sofistice* ale lui Aristotel. Neplatoniciene

sînt, prin lipsa lor de gust şi măsură, folosirea şi manevrarea imaginilor, rolul cu totul nedemn pe care şi-l asumă Socrate, ironia împinsă aici mai departe decît în oricare alt dialog, pe o simplă linie exterioară. În *Protagoras*, *Gorgias* sau *Republica*, Platon nu s-a oprit niciodată la suprafaţa lucrurilor; el a atacat întotdeauna sofistica în miezul concepţiei ei hedoniste şi egoiste şi nu s-ar fi putut rezuma niciodată, cum se întîmplă în *Euthydemos*, la un banal compendiu logic de tip aristotelic.

AST a afirmat despre *Euthydemos* că este o „cîrpăceală" *(ein stümperhaftes Produkt)* în care se văd petecele culese din diferitele scrieri cu adevărat platoniciene şi că totul aici nu este decît „trudă zadarnică" *(eitle Mühe)*. Sîntem în faţa „unei batjocoriri goale a unui obiect gol în sine" (eristica), nedemnă de spiritul filosofiei platoniciene. Obiecţiile de detaliu sînt la Ast în principal de natură stilistică şi lexicală. Prea multe expresii proverbiale; prea multe imagini plastice; prea multe invocări mitologice; un vocabular afectat, trădînd abateri stilistice de la norma vorbirii platoniciene — toate acestea i-au apărut lui Ast drept semne sigure ale unei imitaţii tîrzii.

CRON a mers şi el pe această linie, arătînd că în *Indexul* ediţiei lui Schanz la *Euthydemos* apar 71 de cuvinte neuzitate în restul operei lui Platon.

În sfîrşit LÜDDECKE, după o analiză diferenţiată a relaţiilor pe care dialogul *Euthydemos* le întreţine cu opera lui Platon, Isocrate şi Aristotel, conchide că dialogul pune în joc, în părţile sale socratice, dogme ale eticii aristotelice (împărţirea bunurilor în trei specii, faptul că fericirea nu înseamnă posedarea bunurilor, ci justa lor folosire etc.), în celelalte, împrumuturi nedisimulate din *Respingerile sofistice*, şi că, în general, se respiră în el atmosfera din *Protrepticul* aristotelic, dublată de animozitatea aristotelică faţă de eristică. Concluzia lui Lüddecke: *Euthydemos* este compilaţia unui aristotelic.

După cum am spus, discuţia în jurul autenticităţii acestui dialog nu a avut curs şi în epoca noastră. Comentatorii mari, de la Friedländer şi Méridier pînă la Sprague, nu au încetat să vadă în *Euthydemos* cel puţin o mare reuşită artistică, pentru care nu era de ajuns o simplă mînă de imitator sau compilator.

DESPRE PERIOADA COMPUNERII

O mare varietate a opiniilor ne întîmpină în privința momentului cînd Platon a scris *Euthydemos*. S-a mers de la anul 402, cînd Socrate încă trăia iar Platon avea 25 de ani (Steinhardt) și pînă la anul 364, cînd Isocrate, vizat în finalul dialogului, își atinsese apogeul la Atena (Bergk).

WILAMOWITZ (1920, II, 154) este de părere că trebuie să renunțăm la încercarea unei datări precise. Singurul lucru sigur care se poate spune este că dialogul acesta îi urmează lui *Menon* și îl precede pe *Cratylos*, iar toate trei ocupă perioada dinaintea *Banchetului*, a lui *Phaidon* și a *Republicii*.

Pentru datarea relativă a dialogului un rol important a jucat pasajul de la 282 c, unde se afirmă că înțelepciunea poate fi învățată. Dar și acest indiciu a dat naștere la interpretări de-a dreptul opuse. Din acest pasaj, Wilamowitz a tras concluzia că problema respectivă este considerată de Platon ca deja rezolvată, și anume în *Menon*. Drept care *Euthydemos* îi urmează lui *Menon*. ARNIM (1914, 126—7), dimpotrivă, înțelege de aici că problema învățării lui σοφία nu fusese, ci abia urma să fie rezolvată. De unde concluzia că *Menon* a fost scris după *Euthydemos*, și anume ca o continuare a acestui dialog. SORETH (1955, 377 și urm.) a intervenit în discuție de partea lui v. Arnim, cu argumentul că întrebarea dacă înțelepciunea poate fi învățată nu ar mai fi avut sens odată ce răspunsul ar fi fost deja dat în altă parte. „Este greu de imaginat cum Platon, după ce... presupusese ca subînțeleasă posibilitatea învățării lui ἐπιστήμη, ar fi putut din nou, la scurtă vreme după aceea, să vorbească despre problema posibilității învățării lui σοφία ca despre o problemă a cărei rezolvare pretindea «osteneala unei cercetări». Cititorii săi s-ar fi gîndit la conceptul restrîns de ἐπιστήμη din *Menon* și ar fi fost foarte surprinși. Așa se face că acest moment recomandă secvența *Euthydemos-Menon*" (SORETH, 1955, 378—9).

Ghidîndu-se tot după criterii de conținut, RAEDER (1920, 146) l-a așezat pe *Euthydemos* după *Euthyphron* și *Gorgias* și, cu un grad de incertitudine, după *Menon*. Urmînd criterii stilistice, RITTER (1910, 254) a așezat și el dialogul acesta în aceeași grupă cu *Menon* și *Cratylos*. MÉRIDIER (1964, 140 și urm.) susține că

totul dovedeşte în *Euthydemos* precedenţa lui *Menon* şi că, de vreme ce *Menon* a fost compus în anii care au urmat întemeierii Academiei (circa 387), *Euthydemos* trebuie şi el aşezat înăuntrul acestei perioade, cu atît mai mult cu cît scrierile lui Isocrate, care par să fi provocat finalul din *Euthydemos* sînt distribuite şi ele în jurul acestor ani. Să conchidem că opiniile filologilor înclină către secvenţa *Menon-Euthydemos-Cratylos.*

EUTHYDEMOS

[sau *Eristicul*[1]; genul anatreptic[2]]

CRITON SOCRATE

CRITON Cu cine stăteai ieri de vorbă în Lyceion[3], 271 a
Socrate? Era îngrămădită atîta lume în jurul vostru
încît eu, deşi m-am apropiat, vrînd să ascult, n-am
fost în stare să desluşesc nimic. Uitîndu-mă peste
capetele celorlalţi, am izbutit totuşi să văd ceva şi
mi s-a părut că omul cu care vorbeai era un străin.
Cine era?

SOCRATE Despre care întrebi, Criton? Pentru că
erau doi, nu unul singur.

CRITON Cel despre care-ţi vorbesc eu era aşezat în
dreapta ta, dar nu chiar lîngă tine; între voi se afla b
un băieţandru, fiul lui Axiochos. Mi s-a părut, Socrate,
că s-a împlinit binişor şi că are aproape statura lui
Critobulos al nostru. Atît doar că este mai subţirel,
pe cînd cestălalt este bine legat şi întru totul mai
chipeş[4].

SOCRATE Euthydemos este cel despre care întrebi
tu, Criton; iar cel aşezat chiar în stînga mea era fratele
său, Dionysodoros; la discuţii, ia parte de fiecare
dată şi el.

CRITON N-am auzit de nici unul, Socrate. Niscaiva
sofişti noi, pesemne. Dincotro vin? Şi care le e ştiinţa? c

SOCRATE De obîrşie, pare-mi-se că sînt de prin
regiunea Chiosului, dar s-au strămutat la Thurioi[5].
Au fost alungaţi însă de acolo şi acum pot spune că
sînt ani de cînd trăiesc prin partea locului. Cît despre
ştiinţa lor, află că este minunată. Cei doi sînt pur şi
simplu atoateştiutori; pînă acum nici nu aveam
habar ce înseamnă un luptător complet. Ei bine, ăştia
sînt pe deplin pregătiţi pentru orice fel de luptă, dar
nu asemenea fraţilor acarnieni[6], pancratişti[7] înnăscuţi, d
care însă nu ştiau să se folosească decît de forţa trupului.
Cei doi despre care îţi vorbesc, se deosebesc,
ce-i drept, şi prin vigoarea lor şi, cînd e vorba de luptă,

nu le ţine piept nimeni — sînt neîntrecuţi în mînui-
272 a rea armelor, iar cine e dispus să îi plătească, poate învăţa de la ei meşteşugul; dar ei mai ştiu apoi ca nimeni alţii, să lupte în tribunale şi să te înveţe cum să alcătuieşti şi cum să rosteşti discursurile în faţa juraţilor[8]. Pînă nu demult, doar la atît erau pricepuţi; acum însă au împins arta atotbiruinţei pe cele mai înalte culmi. Singura formă de luptă pe care o trecuseră cu vederea, le este acum pe deplin cunoscută; pînă într-atît au devenit de pricepuţi să înfrunte pe alţii
b în cuvinte şi să respingă orice argument, indiferent dacă e vorba de adevăr sau fals, încît nimeni n-ar îndrăzni să le stea împotrivă. În ce mă priveşte, Criton, mi-am și pus în gînd să mă dau pe mîna lor; căci, spun ei, în scurtă vreme îl pot face şi pe altul să se descurce în asemenea lucruri.

CRITON Cum asta, Socrate? Nu te temi că eşti cam bătrîior?

SOCRATE Nu mă tem deloc, Criton. Am un exemplu şi un imbold, ca să nu-mi pese de asta: chiar oamenii noștri erau cam în vîrstă cînd s-au apucat de ştiinţa
c după care tînjesc eu atîta, eristica adică. Anul trecut, sau acum doi ani, nu erau încă învăţaţi. Dacă mă tem de ceva, este să nu le fac vreun neajuns celor doi străini, aşa cum mi s-a întîmplat cu Connos citharistul[9], fiul lui Metrobios, care şi acum se mai osteneşte cu mine învățîndu-mă să cînt la cithară. Văzînd una ca asta, copiii care îmi sînt colegi îşi rîd de mine şi îl numesc pe Connos „dascăl de moşnegi". Cum îţi spun, îmi e să nu se găsească cineva să-i batjocorească la fel; iar ei, temîndu-se de acelaşi lucru se vor feri
d pesemne să mă ia ca elev. Iată de ce, Criton, i-am convins şi pe alţii, bătrîni ca şi mine, să mă însoţească la școala lui Connos și să învețe cot la cot cu mine; și tot așa voi încerca să fac și acum. Nu văd de ce nu mi-ai urma și tu exemplul. Iar ca momeală îi vom folosi pe fiii tăi: căci dorind să-i aibă elevi, simt că ne vor lua și pe noi pe lîngă ei.

CRITON Dar nimic nu ne împiedică, Socrate, dacă

tu crezi așa. Lămurește-mă însă mai întîi la ce sînt
pricepuți cei doi, ca să știu și eu ce anume vom învăța.
SOCRATE O vei afla îndată; căci nu aș putea spune
că nu le-am urmărit gîndul cu atenție; eram tot nu-
mai urechi și spusele lor mi s-au întipărit bine în
minte. Am să încerc să-ți povestesc totul de la început,
așa cum a fost. Cerul a vrut ca din întîmplare să mă e
aflu — eram singur — în vestiarul[10] unde m-ai văzut
tu și tocmai aveam de gînd să mă ridic. Dau s-o fac
cînd, iată, bineștiutul semn daimonic[11]. Drept care
mă așez iar și nu după multă vreme cei doi, Euthyde-
mos și Dionysodoros, își fac apariția însoțiți de disci- 273 a
poli, destul de numeroși, pe cît mi s-a părut. Odată
intrați, încep să se plimbe prin umbrarul palestrei. Nu
dăduseră bine două-trei ocoluri, cînd intră Cleinias,
care între timp, că bine spui, s-a împlinit frumușel.
Îl urmau iubiții lui, vezi bine, și printre ei Ctesippos,
tînărul din Paiania[12], un băiat tare reușit, dacă îi b
trecem cu vederea ieșirile cam aprinse, care sînt ale
vîrstei. Văzînd, de cum păși pragul, că stau singur,
Cleinias se îndreptă fără preget spre mine și se așeză
în dreapta mea, cum singur ai observat. Dînd cu ochii
de el, Dionysodoros și Euthydemos mai întîi se opriră
și își spuseră ceva unul altuia aruncînd întruna pri-
viri către locul unde ne aflam noi (îi urmăream cu
cea mai mare atenție)[13], apoi, apropiindu-se, Euthy-
demos se așeză alături de băiat, celălalt lîngă mine, în
stînga, iar restul după cum apucară fiecare[14].
Dat fiind că nu-i mai văzusem pe cei doi de-o bună c
bucată de vreme, i-am salutat cu căldură și i-am spus
apoi lui Cleinias[15]: „Vezi, Cleinias, acești doi oameni,
Euthydemos și Dionysodoros, știu o mulțime de
lucruri și nu te miri ce, ci lucrurile cele mai de seamă.
Știu tot ce se poate ști despre război, adică ce se cuvine
să cunoască un bun comandant de oști, cum trebuie
rînduite și conduse trupele, precum și tot ce trebuie
învățat ca să mînuiești bine armele. Apoi ei sînt în
măsură să te învețe și cum să te aperi singur în fața
tribunalului, dacă îți face cineva vreo nedreptate".

d Vorbele mele nu făcură decît să le stîrnească dis-
prețul; se puseră pe rîs și își tot aruncau priviri
pline de înțeles. În cele din urmă, Euthydemos spuse:
„Vezi, Socrate, noi nu prea ne mai îndeletnicim cu
așa ceva; lucrurile de care vorbești tu nu ne intere-
sează decît în treacăt”.
Tare m-am mai mirat! „Minunată trebuie să fie
îndeletnicirea voastră, le-am spus, dacă lucrurile de
însemnătatea acestora au ajuns să fie pentru voi
niște fleacuri. Spuneți-mi atunci, în numele zeilor,
care-i această îndeletnicire minunată!”
„E virtutea, Socrate, răspunse el. Iar noi credem
că sîntem în stare s-o trecem altora cum nu se poate
mai repede și mai bine”[16].
e „Cerule, am exclamat eu, ce tot spuneți? Unde ați
dat peste o asemenea comoară? Și eu care tot mai
credeam, cum am spus adineaori, că mai ales în mî-
nuirea armelor sînteți voi pricepuți. Așa v-am și
înfățișat altora. Căci, îmi aduc bine aminte, încă
de cînd ați fost pe la noi prima oară ați dat veste că
acesta vă e meșteșugul. Acum însă, dacă stăpîniți
într-adevăr știința de care ați pomenit, pogorîți-vă
harul asupră-mi — mă adresez vouă întocmai ca unor
divinități, cu gîndul că-mi veți ierta cele spuse adinea-
274 a ori. Luați însă bine seama, Euthydemos și tu Dionyso-
doros, dacă spuneți adevărul; căci față de făgăduința
voastră atît de măreață, neîncrederea ar putea fi cu
totul firească”.
„Fii sigur, Socrate, îmi răspunseră ei, că e așa cum
îți spunem”.
„Vă fericesc atunci pentru avutul vostru cu mult
mai mult decît pe Regele cel Mare[17] pentru împărăția
sa. Spuneți-mi numai dacă aveți de gînd să ne înfăți-
șați această știință. Ce-ați hotărît?”
b „Tocmai de aceea ne aflăm aici, Socrate; vrem s-o
înfățișăm[18] și s-o predăm oricui va fi dornic s-o în-
vețe”.
„Mă pun chezaș că toți cîți nu au parte de ea vor fi
dornici s-o învețe: eu mai întîi, apoi Cleinias și, pe

lîngă noi, Ctesippos pe care îl vedeţi aici, în sfîrşit toţi ceilalţi", i-am spus, arătîndu-i pe iubiţii lui Cleinias. Aceştia se aşezaseră deja jur împrejurul nostru. Căci Ctesippos apucase să se aşeze departe de Cleinias şi am avut impresia că Euthydemos, stînd de vorbă cu mine, se aplecase înainte şi îi ascun- c
sese lui Ctesippos vederea lui Cleinias, aflat între noi; aşa încît Ctesippos, vrînd să-şi vadă iubitul şi totodată doritor să asculte, se ridicase primul şi se oprise drept în faţa noastră. Văzîndu-l, făcură şi ceilalţi la fel şi astfel ne înconjurară cu toţii, iubiţii lui Cleinias precum şi discipolii lui Euthydemos şi Dionysodoros. Pe aceştia de fapt îi arătasem eu lui Euthydemos, cînd declarasem că toţi erau gata să înveţe. Ctesippos d
mă aprobă entuziast, ceilalţi la fel, şi toţi într-un glas cerură celor doi să le înfăţişeze puterea ştiinţei lor.

Atunci am spus: „Euthydemos şi Dionysodoros, faceţi tot ce vă stă în putinţă fără zăbavă şi pentru a le face lor pe plac şi, de dragul meu, pentru a le arăta ce sînteţi în stare. E limpede că a ne arăta ce-i mai de preţ nu este un lucru tocmai simplu. Spuneţi-mi însă doar atît: sînteţi oare capabili să-l faceţi bun numai pe acela care este deja pătruns că trebuie să ia lecţii de la voi sau şi pe acela care nu este încă, e
fie deoarece el crede că acest obiect, virtutea, nu poate fi cîtuşi de puţin învăţat, fie deoarece crede că nu voi sînteţi cei potriviţi să o predaţi? Spuneţi-mi deci: pe unul care crede astfel, sarcina de a-l convinge că virtutea se învaţă şi că voi sînteţi aceia de la care o poate învăţa cel mai bine, revine uneia şi aceleiaşi arte?"

„Aceleiaşi arte, Socrate"[19], răspunse Dionysodoros.

„Voi, aşadar, Dionysodoros, aţi fi în clipa de faţă 275 a
cei mai bine pregătiţi spre a trezi gustul pentru iubirea înţelepciunii şi pentru cultivarea virtuţii?"

„Aşa credem, Socrate".

„Lăsaţi deci pe altădată ce mai aveţi să ne arătaţi, le-am spus, şi arătaţi-ne acuma doar atît: convingeţi-l pe tînărul acesta că trebuie să iubească înţelepciunea

şi să cultive virtutea; tare o să ne mai bucurăm, eu ca şi toţi cei de faţă. Căci cu băiatul ăsta lucrurile stau cam aşa: eu şi toţi de aci vrem să devină cît
b mai bun cu putinţă. Tatăl său este Axiochos (fiul bătrînului Alcibiade) și este văr primar cu cestălalt Alcibiade, din zilele noastre. Cleinias e numele lui. E tînăr și, cum e şi firesc cu tinerii, ne temem ca nu cumva să ne-o ia altul înainte şi înturnîndu-i cugetul pe cine ştie ce căi, să-l ducă de rîpă. Iată de ce, aţi picat cum nu se poate mai bine. Dacă n-aveţi nimic împotrivă, puneţi-l pe băiat la încercare și discutați cu el de față cu noi".

Spunînd eu toate acestea, aproape întocmai cum le-ai auzit, Euthydemos îmi răspunse, plin deopotrivă
c de bărbăţie şi încredere: „Sigur că nu avem nimic împotrivă, Socrate. Numai să vrea tînărul să ne răspundă".

„Sigur că vrea, i-am spus; doar e obișnuit cu așa ceva. Căci cei de aici au venit nu rareori cu tot soiul de întrebări şi au stat de vorbă cu el. Așa încît se încumetă lesne să răspundă".

Ce s-a petrecut apoi, Criton, oare cum aș putea să-ţi povestesc mai bine? Nu-i o treabă ușoară să poți reface în amănunt imaginea unei științe atît de
d uimitoare. Aşa încît, trebuie să-mi încep povestirea la fel ca poeţii, invocînd Muzele şi Memoria[20]. Ei bine, după cum îmi amintesc, Euthydemos a început cam aşa: „Spune-mi, Cleinias, cine sînt cei care învață, cei ce ştiu sau neştiutorii?"

Pus în faţa unei întrebări deloc simple, băiatul se roși tot şi, neştiind ce să facă, se uită la mine. Eu, văzînd că şi-a pierdut capul, i-am spus: „Hai, Clei-
e nias, fruntea sus şi răspunde cu curaj alegînd după cum ţi se pare ţie că-i bine; poate că omul îţi dă un ajutor nepreţuit".

Atunci Dionysodoros se aplecă puţin către mine şi, tot numai un surîs, îmi șopti la ureche: „E bine să ştii, Socrate, că oricum va răspunde, tot va fi dezminţit".

Și în timp ce îmi vorbea el așa, Cleinias se întîmplă să răspundă, astfel încît n-apucai să-l îndemn să ia bine seama ; l-am auzit deci spunînd că cei care știu 276 a
sînt cei care învață.

La care Euthydemos: „Există oameni pe care îi numești profesori, sau nu există?" Cleinias se învoi că există. „Iar profesorii sînt profesori ai celor ce învață, așa cum citharistul și profesorul de citire ți-au fost profesori, ție și celorlalți copii, iar voi elevii lor?" El încuviință. „Și cînd voi învățați, cele ce învățați nu vă erau încă cunoscute, nu? — Nu, spuse b
el. — Erați deci știutori, cînd nu știați toate acestea? — Cîtuși de puțin, spuse el. — Așadar, dacă nu erați știutori, erați neștiutori? — Desigur. — Învățînd ceea ce nu știați, înseamnă că învățați fiind neștiutori?" Băiatul încuviință. „Deci neștiutorii sînt cei care învață, Cleinias, și nu cei care știu, cum crezi tu".

La aceste cuvinte, întocmai ca la semnalul îndrumătorului de cor, izbucniră aplauzele și rîsetele în suita c
lui Dionysodoros și Euthydemos. Și mai înainte ca băiatul să-și poată trage sufletul, Dionysodoros luă el discuția în mînă și spuse: „Iar cînd învățătorul vă dicta, Cleinias, care dintre copii învățau bucata, cei ce știau sau neștiutorii? — Cei ce știau, spuse Cleinias. — Atunci cei ce știu sînt cei care învață și nu neștiutorii; înseamnă că răspunsul pe care i l-ai dat adineaori lui Euthydemos nu a fost bun".

Tare s-au mai pus atunci pe rîs și au aplaudat ad- d
miratorii celor doi, de-a dreptul fermecați de știința lor! Iar noi, ceilalți, nu scoteam o vorbă, atît de uluiți eram. Văzîndu-ne cum arătam, Euthydemos, care vroia să ne uimească și mai mult, nu-l slăbi pe băiat, ci îl întrebă iarăși și, asemenea dansatorilor pricepuți, făcu așa încît întrebările sale să se întoarcă încă o dată asupra acelorași lucruri. Spuse: „Cei ce învață de la alții învață lucruri știute sau lucruri pe care nu le știu?"

Iarăși l-am auzit pe Dionysodoros șoptindu-mi e

încetișor: „Ai să mai vezi o dată ce ai văzut prima oară".

„Cerule, am spus eu, ce ne-a fost dat să vedem prima oară nu era rău deloc!"

„Află, Socrate, că întrebările noastre sînt curse din care nu poți scăpa".

„Acesta e și motivul, pare-mi-se, pentru care elevii voștri vă stimează atîta".

Tocmai atunci Cleinias i-a răspuns lui Euthydemos că aceia ce învață de la alții învață lucruri pe care
277 a nu le știu. Iar Euthydemos, făcînd la fel ca prima oară, l-a întrebat:

„Ia spune-mi, nu știi literele? — Ba da, a răspuns el. — Pe toate? — Pe toate. — Cînd se dictează un text oarecare, nu se dictează litere? — Ba da. — Atunci înseamnă că, de vreme ce cunoști toate literele, se dictează un lucru care-ți este cunoscut". Băiatul încuviință și de această dată. „Cum adică? reluă el. Înseamnă că tu [care cunoști literele], dictîndu-se, nu înveți nimic, pe cînd cel care nu cunoaște literele învață! — Ba învăț, spuse el. — Atunci tu
b înveți lucruri știute, din moment ce îți sînt cunoscute toate literele". Băiatul a încuviințat. „Deci n-ai răspuns bine", a încheiat el.

Abia isprăvise Euthydemos de vorbit, că Dionysodoros prinse iar cuvîntul din zbor ca o minge și țintindu-l pe băiat, i-a spus: „Euthydemos te înșeală, Cleinias. Spune-mi mie: a învăța nu înseamnă a dobîndi știința a ceea ce înveți?" Cleinias a încuviințat. „Iar a ști, ce altceva este dacă nu a poseda deja știința?" El s-a învoit că așa e. „Deci a nu ști înseamnă
c a nu poseda încă știință?" El încuviință iar. „Cei ce dobîndesc ceva sînt cei care deja posedă sau cei care nu posedă? — Cei care nu posedă. — Te învoiești dară ca cei ce nu știu să facă parte dintre aceștia adică dintre cei care nu posedă?" El se arătă de acord. „Deci cei care învață fac parte dintre cei care dobîndesc și nu dintre cei care posedă, nu?" Cleinias

a consimţit. ,,Atunci, Cleinias, tocmai cei ce nu ştiu
sînt cei care învaţă, şi nu cei care ştiu", spuse el.
Ca într-o luptă corp la corp, Euthydemos tocmai d
se pregătea să-l doboare pe tînăr pentru a treia oară[21].
Şi văzînd eu că băiatul este gata să cadă, am vrut să
pun capăt acestei situaţii, gîndindu-mă că altminteri
va da bir cu fugiţii; ca să-l liniştesc, i-am spus deci:
,,Să nu te prindă uimirea, Cleinias, în faţa unor
argumente care-ţi par, de bună seamă, ciudate. Poate
nu îţi dai seama ce vor străinii aceştia să facă cu tine.
Ei fac exact ce se face în misterele coribanţilor cînd
are loc ritul înscăunării viitorului iniţiat[22]. Dacă
ai fost şi tu iniţiat, atunci ştii că în aceste situaţii se
dansează şi se organizează jocuri. La fel şi acum, cei
doi nu fac decît să danseze în jurul tău şi să se joace e
săltînd întruna, pentru ca apoi să te iniţieze. Aşadar,
imaginează-ţi şi tu că asişti la prima parte a misterelor
sofistice. În primul rînd, cum spune Prodicos, trebuie
să înveţi folosirea corectă a cuvintelor[23]; tocmai acest
lucru vor să ţi-l arate cei doi străini. Nu ai ştiut că
oamenii folosesc cuvîntul *a învăţa* în două cazuri
diferite: cînd neavînd iniţial ştiinţa unui obiect,
o dobîndeşti ulterior; dar şi cînd, înzestrat deja cu 278 a
această cunoaştere, te foloseşti de ea pentru a cerceta
acelaşi obiect, fie prin fapte, fie prin spuse. E drept
că în acest caz ei spun mai degrabă *a înţelege* decît
a învăţa, dar alteori spun deopotrivă şi *a învăţa*.
Tocmai acest lucru, după cum ţi-au arătat ei, ţi-a
scăpat ţie: unul şi acelaşi cuvînt este aplicat unor
persoane care fac parte din categorii opuse: celor
ce ştiu şi neştiutorilor. Ceva asemănător s-a petrecut
şi cu a doua întrebare, cînd au vrut să afle de la tine b
dacă oamenii învaţă lucruri ştiute sau ceea ce nu ştiu.
Dar toate acestea nu reprezintă decît partea de joc
a ştiinţei lor (tocmai de aceea şi afirm că ei se joacă
cu tine); şi le numesc ,,joc" deoarece, fie că ai ajunge
să înveţi multe dintre ele sau chiar pe toate, tot nu
ai afla ceva în plus despre firea lucrurilor, ci ai fi doar
în stare să te amuzi pe seama oamenilor, punîndu-le

piedică şi făcîndu-i să cadă (folosindu-te de sensurile
c diferite ale cuvintelor), întocmai celor care se dis-
trează trăgîndu-ţi scaunul cînd dai să te aşezi şi rîd
apoi, văzînd cum te răstorni. Aşa încît, ia toate acestea
ca fiind un simplu joc din partea lor. Însă nu te îndoi
că apoi tot ei îţi vor arăta şi partea serioasă a lucrului,
iar eu, ca să îmi poată da ce mi-au promis, le voi
deschide drumul. Ne-au promis o lecţie de protrep-
tică[24], însă acuma înţeleg că li s-a părut necesar ca mai
întîi să se joace cu tine. Aşadar, Euthydemos şi
d Dionysodoros, ajunge cît v-aţi jucat! A venit momen-
tul să-l convingeţi pe băiat, arătîndu-i cum trebuie
să se îndrumeze către cunoaştere şi virtute. Însă mai
întîi am să vă arăt cum înţeleg eu treaba asta şi cam
despre ce anume aş vrea să aud vorbindu-se. Dacă
o să vi se pară că fac acest lucru ca un nepriceput şi
că sînt un caraghios, să nu rîdeţi de mine. Tocmai
din dorinţa de a vă auzi înţelepciunea, voi îndrăzni
să improvizez în faţa voastră. Ascultîndu-mă, voi
e şi discipolii voştri, stăpîniţi-vă, deci, rîsul; iar tu,
fiu al lui Axiochos, răspunde-mi.

Noi, oamenii, oare nu dorim să fim fericiţi? Sau îţi
pun una dintre întrebările acelea ridicole de care
tocmai mă temeam? Căci este o prostie să întrebi
asemenea lucruri. Cine, într-adevăr, nu doreşte să
fie fericit? — Nu există un astfel de om, răspunse
279 a Cleinias. — Aşa e, am spus eu; însă, deoarece dorim
cu toţii să fim fericiţi, întrebarea următoare este cum
să facem să fim? Oare avînd o mulţime de lucruri
bune? Sau această întrebare este şi mai naivă ca pri-
ma, deoarece şi în cazul acesta este limpede că ast-
fel?" El a încuviinţat. „Să vedem atunci care lucruri,
din cîte există, sînt pentru noi, bune?[25]. Sau această
întrebare nu pare să fie grea şi nu-i nevoie de cine
ştie ce minte ascuţită[26] pentru a căpăta răspunsul?
Căci oricine ne-ar putea spune că a fi bogat este un
bine, nu? — Desigur, a spus el. — Şi tot astfel cînd
b eşti sănătos şi frumos şi ai îndeajuns din toate celelalte
trebuitoare trupului?" Mi-a răspuns că da. „Şi iarăşi,

un sînge nobil, puterea, onorurile primite în propria-ți
cetate sînt, vezi bine, bunuri". A încuviințat. „Atunci,
am spus, ce bunuri am trecut cu vederea ? Ce se întîm-
plă cu înfrînarea, cu dreptatea și curajul? În numele
cerului, spune-mi, Cleinias, crezi că le vom pune la
locul lor rînduindu-le printre bunuri, sau nefăcînd
astfel? S-ar găsi poate cineva să le tăgăduiască. Tu
ce crezi ? — Că sînt bunuri, spuse Cleinias. — Foarte c
bine, am spus. Dar înțelepciunea, vom pune-o laolaltă
cu cine? O vom rîndui printre bunuri? Tu ce spui?
— Printre bunuri. — Gîndește-te acum dacă nu cum-
va am lăsat deoparte vreun lucru din cele demne de
amintit. — Nu cred", a răspuns Cleinias. Eu însă,
amintindu-mi încă unul, am spus: „Pe Zeus, sîntem
pe punctul să-l uităm pe cel mai de seamă dintre ele.
— Pe care anume ? a întrebat el. — Reușita, Cleinias.
Toți oamenii, chiar și cei de rînd, spun că acesta este
cel mai de seamă dintre toate. — Ai dreptate", a
spus el. Iar eu, cîntărind încă o dată lucrurile, am
adăugat: „Fiu al lui Axiochos, ne-am cam făcut de d
rîs, tu și cu mine, în fața străinilor. — Cum așa?
— Pentru că punînd reușita laolaltă cu cele numite
mai înainte ne pomenim vorbind despre același lucru.
— Ce vrei să spui? — Că e caraghios, vezi bine,
odată un lucru adus în discuție să îl reiei, spunînd
din nou ce-ai spus. — Cum adică? Înțelepciunea e
fără doar și poate o reușită. Și un copil ar recunoaște-o"
A rămas uimit, pînă într-atît este încă de tînăr și
naiv. Iar eu, văzîndu-l surprins, i-am spus: „Oare
nu știi, Cleinias, că dacă e vorba de iscusință în execu- e
tarea unor arii de flaut, atunci flautiștii sînt cei
care reușesc cel mai bine?" El a încuviințat. „Iar în
privința scrisului și cititului, nu profesorii de citire?
— Desigur. — Dar în fața primejdiilor mării, nu
crezi (o recunoaște doar oricine) că tocmai cîrmacii
iscusiți sînt cei ce reușesc mai bine? — Ba da. — Iar
la vreme de război, cu cine ai alege să împarți pri-
mejdiile și capriciile soartei, cu un comandant iscusit 280 a
sau cu unul incapabil? — Cu unul iscusit. — Dar fiind

bolnav, te-ai da pe mîna unui medic iscusit sau a unuia ignorant? — A unuia iscusit. — Deci, am spus eu, ești de părere că reușești mai bine cînd te însoțești cu un om iscusit și nu cu un ignorant". Mi-a dat dreptate. „Așadar, știința e aceea care îi face pe oameni să reușească în orice împrejurare. Căci ea nu poate niciodată să se lase pradă greșelii, ci în mod necesar acționează cum trebuie și își atinge scopul; altminteri, ea nu ar mai fi știință".

b În cele din urmă ne-am pus de acord (nu prea știu cum) că în mare lucrurile stau cam așa: cine are parte de știință nu mai are nevoie, pe deasupra, și de reușită. După ce ne-am înțeles în această privință am revenit și l-am întrebat cum rămîne cu afirmațiile noastre de pînă atunci. „Ne înțeleseserăm, i-am spus, că, dacă avem parte de tot felul de lucruri bune, am putea fi fericiți și ne-ar merge toate din plin". A
c încuviințat. „Avînd aceste bunuri, am fi fericiți dacă ele ne-ar folosi sau dacă nu ne-ar folosi cîtuși de puțin? — Dacă ne-ar folosi, a răspuns el. — Însă ne-ar folosi dacă mulțumindu-ne să le avem, nu le-am întrebuința? Dacă am avea, de pildă, hrană din belșug, dar nu am mînca-o; băutură dar nu am bea-o, ne-ar mai folosi toate acestea? — Firește că nu. — Și dacă fiecare meșteșugar ar avea toate cele trebuitoare meseriei lui, dar nu s-ar folosi de ele, ar reuși el datorită simplului fapt că are toate cîte trebuie să le aibă un meșteșugar? Dulgherul de pildă, dacă ar fi înzestrat cu toate uneltele și cu lemn cît poftești, dar nu s-ar apuca de
d dulgherit, cu ce s-ar alege de pe urma celor ce le are? — Cu nimic, a spus el. — Și dacă cineva, avînd parte de bogăție și de toate bunurile pe care le-am amintit adineauri, nu s-ar folosi de ele, ar fi el oare fericit doar pentru că le are? — Cîtuși de puțin, Socrate. — Așadar, se pare, am spus, că nu ajunge să te înstăpînești asupra unor astfel de lucruri pentru a fi fericit; mai trebuie și să te folosești de ele; altminteri,
e la ce bun să le ai? — Ai dreptate. — Atunci putem spune, Cleinias, că pentru a fi fericit, este de-ajuns

să ai lucruri bune şi să te foloseşti de ele? — Eu unul aşa cred. — Dacă te foloseşti de ele drept sau dacă o faci cu strîmbătate? — Dacă te foloseşti drept. — Aşa e, am spus. Căci sînt încredinţat că este mai bine să nu te atingi defel de un lucru decît să-l foloseşti cum nu trebuie. În primul caz, nu e vorba nici de rău nici de bine, pe cînd în al doilea faci ceva rău. Nu avem dreptate? — Avem. — Nu putem spune atunci că în prelucrarea şi folosirea lemnului tocmai ştiinţa dulgherului este cea care atrage după sine 281 a
folosirea cuvenită? — Desigur, a spus. — La fel se întîmplă şi în fabricarea uneltelor; nu ştiinţa este cea care determină folosirea cuvenită?" A aprobat. „Iar în privinţa folosirii bunurilor despre care vorbeam la început — bogăţia, sănătatea, frumuseţea — nu tot o ştiinţă este cea care îşi spune aici cuvîntul hotărînd cum să ne purtăm cînd e vorba de dreapta întrebuinţare a lucrurilor de soiul acesta? — Ba tot b
o ştiinţă, a răspuns. — Atunci ştiinţa, pare-se, cînd este vorba de a poseda sau de a săvîrşi ceva, ne aduce nu numai reuşita, ci şi buna folosinţă a lucrului". El a încuviinţat. „Atunci, pe Zeus, am spus, ce avantaj am avea de pe urma celorlalte bunuri dacă chibzuinţa şi înţelepciunea nu le-ar însoţi? Dacă cineva este nechibzuit, ar fi spre folosul lui să aibă averi cu nemiluita şi să săvîrşească o grămadă de lucruri, sau mai degrabă să aibă puţin şi să săvîrşească puţin? Urmăreşte-mă o clipă: săvîrşind mai puţin, n-ar greşi mai puţin? Greşind mai puţin, ne- c
izbînzile ar fi mai puţine; şi mai puţine fiind, n-ar fi el mai puţin nefericit? — Desigur, a spus. — Dar în ce caz săvîrşeşte mai multe: fiind bogat sau sărac? — Sărac, mi-a răspuns. — Fără vlagă sau viguros? — Fără vlagă. — Ţinut la loc de cinste sau ignorat? — Ignorat. — Şi săvîrşeşti mai puţine fiind plin de bărbăţie şi stăpîn pe tine sau fiind fricos? — Fiind fricos. — La fel se întîmplă cînd eşti leneş, mai degrabă decît harnic, nu?" Se învoi că aşa e. „Şi încet mai degrabă decît iute, cu văzul şi auzul slabe decît

d cu ele ascuțite?" Asupra tuturora de felul acesta am
căzut de acord. „Pe scurt, Cleinias, se pare că a vorbi
pe măsură despre toate cîte le-am numit la început
bunuri nu înseamnă a vorbi despre bunuri în ele
însele. Lucrurile stau mai degrabă astfel: dacă igno-
ranța le îndrumă, ele sînt rele mai mari decît opusul
lor, pînă într-acolo încît le stă mai mult în putință
să se pună în slujba îndrumătorului cel rău. Dacă le
îndrumă chibzuința și înțelepciunea ele sînt bunuri
e și mai mari[27]. Oricum, nu se poate spune că unele sau
altele, luate în ele însele, au vreo valoare. — Se pare,
a răspuns, că este așa cum spui tu. — Care este atunci
rezultatul discuției noastre? Că lucrurile nu sînt nici
bune, nici rele; doar două fac excepție: înțelepciunea,
care e un bine, și ignoranța, care este un rău". El se
declară de acord.

282 a „Atunci, am spus, hai să vedem ce reiese de aici;
deoarece toți năzuim să fim fericiți și deoarece s-a
vădit că devenim astfel folosindu-ne de diferite lucruri,
și anume folosindu-ne cum trebuie, și dat fiind, în
sfîrșit, că știința e sursa bunei folosiri și a reușitei,
e necesar, după cîte se vede, ca orice om să se pregă-
tească în toate chipurile pentru a deveni cît mai
înțelept cu putință. Nu-i oare așa? — Ba da, a spus
el. — Iar pentru cel care consideră că, mult mai mult
decît bogăția, tocmai acest lucru trebuie să-l pri-
mească de la tatăl său, de la ocrotitori și prieteni
b (între alții de la cei care se pretind iubiții lui), de la
străini și concetățeni, rugîndu-i, ba chiar implorîndu-i
să îi treacă înțelepciunea, nu este cîtuși de puțin ruși-
nos, Cleinias, și nici înjositor dacă, urmărind s-o
obțină, el își slugărește iubitul și se robește lui sau
oricui altcuiva, fiind gata, din dorința de a deveni
înțelept, să-l slujească după cum îi e voia[28]. Sau nu
c ești de aceeași părere? — Mi se pare că ai întru totul
dreptate, a spus el. — Însă numai dacă înțelepciunea
poate fi învățată, Cleinias, am spus, și nu ivită în
mintea oamenilor cu de la sine putere. Lucrul acesta
nu l-am mai cercetat, și încă nu ne-am pus de acord

în privința lui. — Însă, eu unul, Socrate, cred că înțelepciunea poate fi învățată". Încîntat de vorbele lui, am spus: „Ai dreptate, tu cel mai minunat dintre oameni, și bine ai făcut scutindu-mă de a mă pierde în cercetarea acestei probleme: se învață sau nu se învață înțelepciunea[29]. Iar acum, de vreme ce crezi deopotrivă că ea poate fi învățată și că e singurul lucru pe lume care-l face pe om fericit și singurul care-i dă cheia reușitei, vei recunoaște că e necesar
s-o îndrăgești și să vrei să te îndeletnicești chiar tu d
cu ea. — Chiar asta și vreau, Socrate, pe cît îmi stă mie în putere".

Auzind acestea, m-am bucurat și am spus: „Iată, Dionysodoros și Euthydemos, cum doresc eu să arate un discurs protreptic[30], deși al meu este poate cam lung și căznit, ca al unui nepriceput ce sînt. Acuma să vedem cum arată același lucru în gura unuia dintre voi doi, deci a unui om iscusit. Sau dacă nu doriți
acest lucru, atunci începeți din locul în care m-am e
oprit eu și arătați-i băiatului ce are de făcut în continuare: trebuie oare să dobîndească orice fel de știință, sau este de obținut una anume, pentru a trăi fericit și a fi om dintr-o bucată? Și care este știința aceasta? După cum am spus din capul locului, pentru noi are mare importanță ca tînărul pe care îl vedeți să devină înțelept și bun".

Acestea, Criton, au fost vorbele mele. La cele ce au 283 a
urmat am fost cît se poate de atent, vrînd să văd cum vor înnoda ei firul discuției și de unde vor începe să-l îndemne pe tînăr să se îndeletnicească cu înțelepciunea și virtutea. Cel care a vorbit primul a fost mai vîrstnicul Dionysodoros. Ne-am ațintit cu toții ochii spre el, așteptînd să auzim de la bun început niscaiva vorbe miraculoase. Așa s-a și întîmplat; omul nostru
și-a început spusa, care într-un fel era minunată, b
Criton; merita s-o auzi, un adevărat imbold către virtute.

„Spune-mi, Socrate, și voi toți ceilalți care susțineți că nu aveți altă dorință decît să-l vedeți pe tînărul

acesta ajungînd înţelept, glumiţi, spunînd toate aces-
tea, sau vorbiţi serios şi le doriţi cu adevărat?"
M-am gîndit atunci că, cerîndu-le noi mai înainte
să stea de vorbă cu băiatul, ei luaseră totul drept o
glumă din partea noastră şi că tocmai de aceea răs-
punseseră cu o glumă şi se feriseră să ia lucrurile în
serios. Trecîndu-mi prin minte una ca asta am stăruit,
c spunîndu-i că sîntem cum nu se poate mai serioşi.
Atunci Dionysodoros spuse: „Ai grijă, Socrate,
ca nu cumva să tăgăduieşti ceea ce spui acum. — Ştiu
bine ce spun, i-am răspuns, şi nu ajung niciodată să
mă dezmint. — Aşa deci; doriţi, spuneţi voi, ca el
să devină înţelept? — Chiar aşa. — Dar acum, este
sau nu este Cleinias înţelept? — El spune că încă
nu este; oricum, se dovedeşte a nu fi îngîmfat. — Voi,
d însă, vreţi ca el să devină înţelept, nu să fie ignorant."
Am încuviinţat cu toţii. „Aşadar, voi vreţi să devină
ceea ce nu este şi să nu mai fie ceea ce este acum".
Auzind vorbele lui, am simţit că-mi pierd capul; încă
nu-mi revenisem, cînd a reluat: „Înseamnă că, de
vreme ce doriţi ca el să nu mai fie ceea ce este acum,
îi doriţi, pare-se, moartea. Ce să spun, mai mare dra-
gul să ai asemenea prieteni şi iubiţi care mai presus
de orice ar unelti moartea iubitului lor!"
e Auzind una ca asta, Ctesippos, cu gîndul la iubitul
său, sări ca ars: „Străine din Thurioi, dacă n-ar fi o
vorbă prea grea aş spune: „Blestem pe capul tău!"
Cum de ţi-a venit în minte să scorneşti despre mine şi
ceilalţi un astfel de lucru? Mi se pare o nelegiuire
să afirmi cum că eu i-aş dori moartea!"
„Cum Ctesippos, l-a întîmpinat Euthydemos, oare
crezi că e cu putinţă să minţi? — Pe Zeus că da, spuse
el, dacă nu cumva mi-am pierdut minţile. — Dacă
rosteşti lucrul despre care este vorba sau dacă nu-l
rosteşti? — Dacă îl rosteşti. — Dacă îl rosteşti, nu
284 a exprimi dintre toate realităţile decît pe aceea pe care
o exprimi? — Desigur, răspunse Ctesippos. — Şi
realitatea despre care vorbeşti este una dintre cele
care sînt, deosebită de celelalte? — Evident. — Cel

care exprimă acea realitate, exprimă ceea ce este, nu? — Da. — Însă cel care spune ceea ce este şi realităţile spune adevărul; încît Dionysodoros, dacă exprimă realităţile, spune adevărul şi deci nu minte cu nimic în ce te priveşte."

„Da, a spus Ctesippos, numai că o persoană care b
spune aceste lucruri nu exprimă realitatea."

Iar Euthydemos: „Nu-i aşa că lucrurile care nu sînt nu există? — Aşa este. — Lucrurile care nu sînt există deci altundeva decît nicăieri? — Nicăieri. — Aşadar, este oare cu putinţă ca cineva, indiferent cine, să acţioneze în legătură cu lucrurile care nu sînt, astfel încît să facă să fie pe cele ce nu sînt nicăieri? — Eu unul nu cred, a spus Ctesippos. — Dar oratorii, cînd vorbesc în faţa poporului nu acţionează? — Ba c
acţionează. — Dacă acţionează, înseamnă că şi fac ceva? — Da. — Deci a vorbi înseamnă deopotrivă a acţiona şi a face?" El a încuviinţat. „Aşadar, nimeni nu spune lucruri care nu sînt, dat fiind că altminteri el ar face ceva; or, ai recunoscut că nimeni nu poate face ceva care nu este. Aşa încît, potrivit spuselor tale, nimeni nu poate spune minciuni, iar dacă Dionysodoros vorbeşte, el spune adevărul şi lucruri care sînt."

„Pe Zeus, da, Euthydemos, i-a răspuns Ctesippos, numai că el exprimă realităţile doar într-un anumit fel şi nu aşa cum sînt ele de fapt".

„Ce vrei să spui, Ctesippos? a întrebat Euthydemos.
Există oameni care exprimă lucrurile aşa cum sînt? d
— Sigur că există; oamenii de bună-credinţă şi cei care spun adevărul. — Ia să vedem: lucrurile bune nu sînt ceva bun iar cele rele ceva rău?" El a încuviinţat. „Iar oamenii de bună-credinţă exprimă lucrurile aşa cum sînt? — Da. — Aşadar, Ctesippos, dacă exprimă lucrurile aşa cum sînt, oamenii de bună-credinţă vorbesc rău despre lucrurile rele. — Chiar aşa fac, pe Zeus; în orice caz, ei vorbesc rău despre
oamenii răi, iar tu, dacă vrei să-mi asculţi sfatul, e
vei avea grijă să nu faci parte dintre ei, ca nu cumva

cei buni să vorbească rău despre tine. Căci să știi, oamenii buni vorbesc rău despre cei răi. — Iar despre cei mari vorbesc măreț? Și călduros despre cei calzi? a întrebat Euthydemos. — Vezi bine, i-a răspuns Ctesippos; și cu răceală despre cei care sînt reci, spunînd că rece le e și felul de-a vorbi. — Tu insulți, Ctesippos, insulți, interveni Dionysodoros. — Iau martor cerul că n-o fac, Dionysodoros, a spus el, căci îmi ești drag; însă te avertizez prietenește și încerc să te conving să nu mai îmi spui vreodată în față, atît
285 a de grosolan, cum că doresc să piară tot ce îmi e mai scump".

Mi s-a părut că se înfierbîntaseră cam tare, așa încît am început să glumesc cu Ctesippos și i-am spus: ,,Cred, Ctesippos, că, decît să ne certăm în jurul unui cuvînt ar trebui să acceptăm ce spun străinii, dacă vor să ne facă darul lor. Dacă ei știu, într-adevăr, cum să dea pieirii oameni în așa fel, încît din răi și proști să-i facă virtuoși și înzestrați cu minte, in-
b diferent dacă au descoperit ei înșiși mijlocul sau dacă au învățat de la altul soiul acesta ciudat de ruină și moarte prin care-l pot da pierzării pe cel vicios, făcîndu-l să renască om de treabă; dacă, zic, știu cum să facă una ca asta — și e limpede că știu, de vreme ce au afirmat sus și tare că arta pe care au descoperit-o nu de mult îi face buni pe oamenii pînă atunci lipsiți de virtute — atunci să le-acordăm aceasta: să-l ducă la pieire de dragul nostru pe băiat, făcîndu-l înțelept, ba și cu noi, ceilalți, să facă tot așa. Însă dacă voi, cei tineri, vă temeți, hai să fiu eu carianul[31]
c și să se abată pericolul asupră-mi. Căci fiind bătrîn, sînt gata să-l înfrunt și mă dau pe mîna lui Dionysodoros precum Medeei din Colchida[32]. Deci, să mă dea pierzării, sau să mă fiarbă dacă vrea; facă cu mine cum i-e voia. Atîta doar îi cer: să mă scoată virtuos!"

La care Ctesippos: ,,Și eu, Socrate, la rîndul meu, sînt gata să mă dau pe mîna străinilor și dacă vor să mă jupoaie, s-o facă mai vîrtos decît o fac acum;

numai să nu mă pomenesc, aşa cum i s-a întîmplat lui Marsyas, că din pielea mea răsare un burduf şi d
nu virtutea însăşi[33]. Şi totuşi, Dionysodoros e încredinţat că sînt pornit împotriva lui. Eu nu sînt însă supărat; îl contrazic doar cînd e vorba de lucruri care-mi par jignitoare. Drept care, nobile Dionysodoros,cînd cineva te contrazice, de ce să vezi în faptul ăsta o insultă? Insulta e cu totul altceva".

,,Ctesippos, a răspuns atunci Dionysodoros, să înţeleg din tot ce spui că există contrazicerea?"

,,Ba bine că nu! Sigur că există! Sau poate tu, Dio- e
nysodoros, crezi că nici vorbă de aşa ceva."

,,Şi totuşi n-ai cum să dovedeşti că ai auzit vreodată doi oameni contrazicîndu-se".

,,Ai dreptate, numai că în clipa asta îl aud pe Ctesippos contrazicîndu-l pe Dionysodoros; iată dovada mea!"

,,Te încumeţi şi să dai seama de afirmaţia ta?"

,,Desigur".

,,Spune-mi atunci, a continuat el, există feluri de a vorbi pentru fiecare dintre realităţi? — Există. — Vorbindu-ne despre fiecare ca fiind sau ca ne-
fiind? — Ca fiind. — Dacă-ţi aduci aminte, Ctesippos, 286 a
tocmai am dovedit că nimeni nu vorbeşte despre lucruri ca nefiind; căci s-a văzut limpede[34] că nimeni nu exprimă ceea ce nu există. — Şi ce-i cu asta? a răspuns Ctesippos. Crezi că pentru atîta lucru ne contrazicem mai puţin, tu şi cu mine? — Ne-am putea oare contrazice vorbind amîndoi despre acelaşi obiect? Sau atunci, desigur, am spune acelaşi lucru?"
El a confirmat. ,,Dar cînd nici tu, nici eu nu vorbim b
despre cutare obiect, ne contrazicem? N-ar fi acesta cazul cînd nici unul dintre noi nu s-ar gîndi cîtuşi de puţin la obiect?" Şi de astă dată, Ctesippos s-a declarat de acord. ,,Dar cînd eu vorbesc despre acest obiect, iar tu vorbeşti despre altul, ne contrazicem? Sau în cazul acesta eu vorbesc despre obiectul cu pricina în timp ce tu nu vorbeşti de fel? Căci cum ar putea

cineva care nu vorbeşte să contrazică pe unul care vorbeşte ?"

La aceasta Ctesippos a tăcut ; eu însă, uimit de vorbele lui, am intervenit : „Ce vrei să spui Dionysodoros ? Adevărul este că nu o dată am auzit argumentul
c acesta, şi încă din gura mai multora ; de fiecare dată m-a uimit. Şcoala lui Protagoras îndeosebi, dar chiar şi alţii înainte, s-au folosit mult de el. Întotdeauna mi s-a părut uimitor felul cum el răstoarnă şi alte argumente şi pe sine[35]. Cred însă că de la tine voi afla adevărul în privinţa lui mai bine decît de la oricine altcineva. Argumentul acesta vrea să spună că nu e cu putinţă să vorbeşti fals ; despre asta e vorba, nu ? Şi că, vorbind, sau spui adevărul sau nu vorbeşti".

El a confirmat.

d „Dar dacă nu e cu putinţă să vorbeşti fals, să judeci fals este cu putinţă ?"

„Nu este", a răspuns el.

„Atunci nici opinie falsă nu există".

„Nu există".

„Şi nici ignoranţă, nici ignoranţi ; căci dacă ar exista ignoranţă ce altceva ar însemna, dacă nu să vorbeşti fals despre lucruri ?"

„Întocmai".

„Însă una ca asta nu e cu putinţă".

„Spune-mi, Dionysodoros, vorbeşti aşa de dragul de a vorbi, deci ca să spui ceva aparte, sau crezi într-adevăr că nu există oameni ignoranţi ?"

e „N-ai decît să-mi dovedeşti tu contrariul".

„Însă potrivit tezei tale, cum să dovedesc contrariul dacă nimeni nu vorbeşte fals ?"

„N-ai cum", a spus Euthydemos.

„Dar nu mi-a cerut Dionysodoros adineaori să dovedesc contrariul ?"

„Cum să-ţi ceară cineva ceea ce nu există ? Tu ceri aşa ceva ?"

„Dacă am întrebat ce am întrebat, Euthydemos, este pentru că am mintea cam necioplită şi nu prea înţeleg aceste chestiuni subtile şi delicate. Şi poate

că am să vă întreb ceva și mai prostesc. Iertați-mă dacă o fac. Ascultați deci: dacă nu se poate nici să vorbești fals, nici să judeci fals, nici să fii ignorant, 287 a
atunci nu e cu putință nici să greșești cînd săvîrșești ceva? Căci săvîrșind un lucru nu este cu putință să greșești ceea ce faci. Nu asta afirmați?"

„Ba da".

„Și acum, am spus, iată și întrebarea cea prostească: dacă nu sîntem supuși erorii, nici cînd săvîrșim ceva, nici cînd vorbim, nici cînd gîndim, dacă lucrurile se petrec cu adevărat astfel, atunci, în numele cerului, voi ce ați venit să ne învățați? Nu ați afirmat mai adineaori că ați putea să-l învățați virtutea pe cel b
care ar dori să și-o însușească?"

„Pesemne, Socrate, a intervenit atunci Dionysodoros, că ești asemenea lui Cronos, de vreme ce ți-ai găsit să-ți amintești ce-am spus noi la început[36]. Dacă am spus ceva anul trecut oare o să-ți vină în minte astăzi, în timp ce cu argumentele noastre de acum nu prea ai ști ce să faci?"

„Vezi, am spus, argumentele acestea nu-s deloc ușoare; și nici nu-i de mirare, de vreme ce sînt rostite de niște înțelepți. Iată, de pildă ultimul pe care l-ai pomenit; este din cale-afară de greu să-i pătrunzi înțelesul. Căci, Dionysodoros, ce vrea să însemne «nu prea știu ce să fac»? Adică, nu știu să țin piept vorbei tale și s-o răstorn? Zău, zii și tu ce vrea să c
spună vorba «nu prea știu ce să fac cu argumentele astea»?"

„Însă cu cele spuse de tine este cam greu să faci ceva, mi-a întors-o el. Drept care, fă bine și răspunde-mi."

„Mai înainte de a-mi răspunde tu, Dionysodoros?"

„Refuzi deci să răspunzi?"

„Este corect ce faci?"

„Cum nu se poate mai corect", a spus.

„Și de ce mă rog? am întrebat eu. Nu cumva pentru că de data asta ai venit la noi simțindu-te neîntrecut în tehnica discuției, deci știind și cînd e cazul să dai

d un răspuns şi cînd nu e cazul s-o faci? De pildă acum,
te fereşti să răspunzi deoarece ştii că nu e cazul s-o
faci?"

„Baţi cîmpii, mi-a răspuns, în loc să te sinchiseşti de răspuns. Dar, dragul meu, de vreme ce recunoşti că sînt înţelept, supune-mi-te şi răspunde-mi."

„Atunci să mă supun; s-ar zice că n-am încotro; tu eşti, doar, cel ce porunceşte. Aşa încît, întreabă!"

„Fiinţele înzestrate cu simţuri înţeleg fiindcă au suflet sau înţeleg deopotrivă şi cele neînsufleţite?"

„Înţeleg fiindcă au suflet."

„Ştii poate o vorbă înzestrată cu suflet?"

„Pe Zeus, nu ştiu."

e „Atunci de ce întrebai adineaori ce vrea să spună
vorba mea?"

„De ce, de! Am greşit; şi am greşit pentru că ju-
dec anevoie. Sau poate n-am greşit, ci, dimpotrivă,
am rostit adevărul spunînd că propoziţiile «vor să
spună» ceva? Ce zici? Am greşit sau nu? Dacă nu
am greşit, nu mă vei dezminţi, oricît de înţelept ai fi,
şi «nu vei prea ştii ce să faci cu vorba mea». Însă dacă
288 a se întîmplă să greşesc, de-abia nu ai dreptate, de vre-
me ce susţii că nu e cu putinţă să greşeşti. Şi vezi
că nu vorbesc despre ce-ai spus anul trecut. Deci s-ar
părea, Dionysodoros şi Euthydemos, că avem de-a
face cu un raţionament care bate pasul pe loc, ba mai
are încă şi cusurul celui vechi: răpunînd, se năruie
şi el. Arta voastră nu a descoperit încă cum să pre-
întîmpini acest neajuns, oricît de minunată este ea
pentru precizia argumentelor."

La care Ctesippos: „Ce spuneţi voi e fără doar şi
b poate demn de admirat, bărbaţi din Thurioi sau din
Chios sau din orice loc sînteţi şi oricum v-ar plăcea
să vi se zică; căci puţin vă pasă dacă îndrugaţi verzi
şi uscate."

Eu însă, temîndu-mă că vor ajunge la vorbe grele, am început din nou să-l îmblînzesc pe Ctesippos; şi am spus: „Ctesippos, îţi amintesc şi ţie ce îi spuneam cu o clipă înainte lui Cleinias; nu îţi dai seama cît

de minunată este ştiinţa străinilor aceştia. De fapt,
n-au vrut să ne arate de ce sînt ei în stare cu adevă-
rat, ci, imitîndu-l pe Proteus, sofistul egiptean[37],
se ţin mereu de giumbuşlucuri. Drept care, hai să c
ne prefacem şi noi că sîntem Menelaos şi să nu-i
slăbim pe cei doi pînă nu ne-or dezvălui şi chipul lor
adevărat. Sînt sigur că din clipa în care vor lăsa glu-
ma deoparte, ne va fi dat să vedem un lucru fără
de pereche. Să stăruim deci, să le dăm ghes, să le
adresăm şi ruga noastră spre a ni-l face cunoscut. În
ce mă priveşte, cred că trebuie să mă pun iarăşi călău-
ză şi să le-arăt chipul sub care îi rog să mi se înfăţi-
şeze. Pornesc de unde rămăsesem şi voi încerca, fă- d
cînd tot ce-mi stă în putinţă, să depăn de-a fir-a-păr
tot ce urmează de aici ; poate în felul acesta îi stîrnesc,
căci, cuprinşi de milă în faţa trudei mele de-a fi serios,
vor fi şi ei la rîndul lor.

Iar acum, Cleinias, fă bine şi aminteşte-mi în ce
loc rămăseserăm. După cîte îmi aduc eu aminte,
ne-am învoit, sfîrşindu-ne vorba, că e necesar să în-
drăgim înţelepciunea. Nu e aşa? — Ba da, mi-a răs-
puns el. — Or, a îndrăgi înţelepciunea înseamnă dobîn-
direa unei ştiinţe. Nu am dreptate? — Ai, a spus.
— Şi care e ştiinţa aceea pe care e bine să o dobîn- e
dim? Nimic mai simplu, cred: una care ne va sluji
la ceva. — Bineînţeles, a spus el. — Ne-ar sluji la
ceva, dacă am şti să descoperim, căutînd în tot locul,
unde zace grămada cea mai mare de aur? — Poate
că da. — Dar mai înainte am arătat pe larg că nu am
fi deloc mai cîştigaţi chiar dacă, fără să ne zbatem
şi fără să mai răscolim pămîntul, am avea tot aurul
din lume; şi chiar dacă am şti să transformăm piatra **289 a**
în aur, ştiinţa aceasta nu ar face doi bani. Căci fără
să ştim să-l folosim, aurul în sine ne-a apărut lipsit
de valoare. Sau nu îţi mai aduci aminte? — Ba îmi
aduc foarte bine. — Şi aşa stau lucrurile, se pare,
cu orice altă ştiinţă; ea nu e bună la nimic, fie că e
vorba de ştiinţa zarafului, de medicină sau de oricare
alta care ştie să facă un lucru anume, dar nu şi să se

folosească de ceea ce face. Nu este așa?" El a încuviin-
țat. „Și chiar dacă există o știință în stare să-i facă
b pe oameni nemuritori, lipsită însă de știința chipului
în care să te slujești de nemurire, ea nu ar fi, se pare,
bună la nimic, dacă e să ne luăm după cele afirmate
înainte." Am căzut de acord asupra tuturor acestora.
„Deci, ce ne trebuie nouă, copil încîntător, este un soi
de știință care să îmbine în aceeași măsură săvîrșirea
și știința folosirii a ceea ce s-a săvîrșit. — S-ar zice
că așa e. — Așadar s-ar părea că, știind să facem
lire de pildă, am fi departe de a stăpîni o asemenea
c știință. Deoarece aici, cu toate că e vorba de un același
obiect, una este arta care face lucrul, alta cea care se
slujește de lucrul făcut. Cine n-ar recunoaște că între
a face lire și a cînta din liră e o deosebire ca de la cer la
pămînt?" A încuviințat. „Este limpede apoi, că nici
de meșteșugul celui care face flaute nu avem nevoie;
el este la fel ca celălalt." A fost și el de acord. „Cerule,
am spus eu, dar crezi că dacă am învăța arta de a
scrie discursuri și am stăpîni-o bine, am fi prin asta
fericiți? — Nu cred", a fost răspunsul lui Cleinias.
d „Și ce ai în vedere?" l-am întrebat eu.
„Văd, a spus, alcătuitori de discursuri care nu știu
să se folosească tocmai de discursurile scrise de ei,
la fel ca meșterii de lire de lirele lor; alții sînt, și în
cazul acesta, cei care folosesc ceea ce aceștia au com-
pus. Așa încît este clar că și în cazul discursurilor,
arta săvîrșirii și arta folosirii sînt complet diferite."
„Dovada ta îmi pare mulțumitoare; e clar că nu
arta alcătuitorilor de discursuri, chiar dacă am
stăpîni-o, este aceea care ne-ar face fericiți. Și totuși,
pe-aici pe undeva mi-am zis eu că vom da peste știința
e pe care o căutăm de-atîta vreme. Căci mie, tocmai
acești oameni, alcătuitorii de discursuri, de cîte ori
am de-a face cu ei, îmi par din cale-afară de înțelepți,
Cleinias; cît despre arta lor, pot spune că este de-a
dreptul divină și sublimă. Și dacă stai să te gîndești,
nici nu e de mirare că e așa: oare nu este ea un fel
de artă a vracilor, abia cu o șchioapă mai prejos decît

aceasta? Căci în timp ce arta vracilor îmblînzeşte vipere, tarantule, scorpioni şi tot felul de alte dobitoace, ba chiar şi tămăduieşte boli, ceastălaltă vrăjeşte şi îmblînzeşte pe judecători, pe membrii ecclesiei şi alte soiuri de adunări. Sau ţie lucrurile îţi par că stau altfel?" 290 a

„Şi mie îmi apar întocmai cum spui tu."

„Ei bine, atunci încotro s-o mai luăm? Către ce fel de artă?"

„Eu unul nu mă mai descurc."

„În schimb, eu am impresia că am găsit-o."

„Care este?" a întrebat Cleinias.

„Arta comandantului de oşti îmi pare a fi, mai b
presus decît oricare alta, aceea care, dacă am stăpîni-o, ne-ar face fericiţi."

„Nu sînt de aceeaşi părere."

„Cum adică?"

„Arta asta e un soi de vînătoare de oameni."

„Bun; şi?" am întrebat eu.

„Vînătoarea, de orice fel ar fi, nu e în stare decît să hăituiască şi să prindă prada; dar după ce înhaţă prada hăituită, vînătorii nu ştiu ce să facă cu ea; dacă sînt vînători de fiare sau pescari, o lasă în seama bucătarilor. Cît despre geometrii, astronomi sau calculatori — căci tot cu vînătoarea se îndeletni- c
cesc şi ei, de vreme ce nu îşi construiesc singuri figurile, ci le aduc la lumină pe cele care există deja — nici ei nu au habar ce să facă cu prada, ci se mărginesc să o vîneze. Iată de ce descoperirile pe care le-au făcut, ei le trec spre folosinţă dialecticienilor[38] — cel puţin aşa procedează aceia care mai au încă un dram de minte."

„Nu zău, am exclamat, prea frumosul şi înţeleptul meu Cleinias! Să fie tot aşa în cazul nostru?"

„Nici o îndoială. Nu se întîmplă la fel cu comandanţii de oşti? Deîndată ce au pus mîna pe o cetate, sau pe o armată, ei o dau oamenilor de stat, căci singuri d
nu se pricep să tragă foloasele de pe urma vînatului lor; mai că îmi par asemenea vînătorilor de prepeliţe

care își lasă apoi prada în seama crescătorilor. Dacă umblăm deci după arta care va ști să folosească singură ce stăpînește (fie că e vorba de propriul ei produs sau de o pradă), și dacă o artă de felul acesta ne va face fericiți, atunci, a spus el, e cazul ca în locul artei strategiei să căutăm o alta."

e CRITON Ce spui tu, Socrate? Toate acestea le-a rostit băiatul cu gura lui?

SOCRATE Nu-ți vine să crezi, Criton?

CRITON Pe Zeus că nu. Căci după mine, dacă a vorbit așa, el nu mai are nevoie să fie educat nici de Euthydemos, nici de altcineva pe lumea asta.

SOCRATE Atunci, zeule mare, să fi fost Ctesippos cel care a spus toate acestea, iar eu să fi uitat?

291 a CRITON Ce Ctesippos?

SOCRATE Și totuși știu prea bine că nu era nici Euthydemos, nici Dionysodoros cel care a vorbit astfel. Atunci, o, Criton, să zicem că cine știe ce ființă mai de soi era pe-acolo și-a glăsuit așa? Căci vorbele le-am auzit, ți-o jur.

CRITON Pe Zeus, da Socrate; cred că era o ființă mai de soi, și încă de soi foarte ales[39]. Dar după toate astea, ați continuat să căutați arta cu pricina? Și ați găsit sau n-ați găsit ce căutați?

b SOCRATE Cum s-o găsim, preafericite? Să mori de rîs văzîndu-ne; eram asemenea copiilor care s-au pus să prindă ciocîrlii: la tot pasul credeam că am și înhățat cîte o știință, cînd colo ele ne scăpau mereu. Dar la ce bun să-ți mai spun toată tărășenia? Cînd am ajuns la arta regească[40] și tocmai o cercetam pe toate părțile să vedem dacă ea este cea chemată să ne aducă fericirea, ne-am pomenit, parcă, într-un labirint: cînd credeam că am ajuns la capăt, făceam

c din nou calea întoarsă și ne trezeam în locul de unde începuserăm cercetarea, la fel de neajutorați ca în prima clipă.

CRITON Cum de vi s-a întîmplat una ca asta, Socrate?

SOCRATE Am să-ţi spun. Am fost de părere că politica şi arta regească sînt una şi-aceeaşi.

CRITON Şi pe urmă?

SOCRATE Tocmai acestei arte, ne-am zis, îi lasă în seamă, atît arta conducătorului de oşti cît şi celelalte arte, ceea ce ele însele au înfăptuit; căci cine alta decît ea ştie să le folosească? Ni s-a părut deci clar că ea şi numai ea era cea căutată, cauza dreptei făptuiri în cetate şi, vorba lui Eschil, ea singură la pupa cetăţii, cîrmuind totul şi domnind peste toate spre **d**
a le face pe toate de folos[41].

CRITON Şi bine gîndeaţi, Socrate, nu?

SOCRATE O să-ţi dai singur seama, Criton, dacă o să vrei să mă asculţi. Căci, odată ajunşi aici, ne-am apucat din nou să cercetăm cum stau lucrurile şi am continuat cam aşa: „Ia să vedem; arta asta regească, care domneşte peste toate, ne-alegem de pe urma ei cu ceva sau nu ne-alegem cu nimic?" Vezi bine, asta **e**
ne întrebam noi între noi. Tu, Criton, nu te-ai întreba la fel?

CRITON Ba da.

SOCRATE Şi cu ce ai spune că ne-alegem? Dacă te-aş întreba, de pildă, cu ce ne-alegem de pe urma medicinei; te-ai gîndi la sănătate, nu?

CRITON Da.

SOCRATE Iar îndeletnicirea voastră, agricultura, cînd vede de toate cîte-i cad în seamă, ce produce? **292 a**
N-ai spune oare că ne oferă hrana pe care o scoate din pămînt?

CRITON Ba da.

SOCRATE Dar arta regească, stînd în fruntea celor ale sale, ce produce de fapt? Poate că în cazul acesta o să-ţi vină mai greu să răspunzi.

CRITON Să ştii că da, Socrate.

SOCRATE Şi nouă, Criton, ni s-a întîmplat la fel. Însă măcar un lucru îţi este cunoscut: că dacă este arta pe care noi o căutăm, ea trebuie să ne fie de folos.

CRITON Desigur.

SOCRATE Deci ea trebuie să ne aducă un bine oarecare.

CRITON Negreşit, Socrate.

b SOCRATE Or, Cleinias şi cu mine am căzut de acord că binele nu-i altul decît o ştiinţă anume.

CRITON Da, aşa ai spus.

SOCRATE Atunci, celelalte rezultate pe care le-am putea pune în seama politicii — şi ele nu-s deloc puţine, dacă ne gîndim că ea îi poate face pe cetăţeni bogaţi, liberi, nedezbinaţi — toate acestea, deci, ne-au apărut a nu fi nici bune, nici rele; ci această artă, dacă vroia să îi slujească şi să le dea fericirea,
c trebuia să-i facă înţelepţi şi să le împărtăşească ştiinţa.

CRITON Aşa e; cel puţin, în relatarea ta aşa arătau lucrurile.

SOCRATE Să spunem atunci că arta regească îi face pe oameni înţelepţi şi buni?

CRITON Ce ne-ar împiedica?

SOCRATE Că-i face însă buni pe toţi şi în toate privinţele? Şi că cizmarului, tîmplarului şi oricărui alt meşteşugar, ea este cea care le dăruieşte întreaga lor ştiinţă?

CRITON Eu unul nu cred, Socrate.

d SOCRATE Dar atunci, ce ştiinţă ne dă ea? Şi cum ne vom sluji de ea? Rezultatele acelea, care nu sînt nici bune nici rele, nu ea trebuie să le producă; ea nu trebuie să dea altă ştiinţă decît propria ei ştiinţă. Oare nu-i cazul să ne hotărîm odată să-i definim natura şi felul în care o vom folosi? Te învoieşti să spunem, Criton, că datorită ei vom reuşi să-i facem pe alţii buni?

CRITON Desigur.

SOCRATE Însă, din punctul nostru de vedere, în ce sens vor fi ei buni şi în ce sens utili? Sau e cazul
e să adăugăm că îi vor face pe alţii la fel, şi aceştia alţii vor proceda la fel cu alţii? Dar în ce sens sînt ei buni, nu ne dăm seama de nicăieri, de vreme ce rezultatele puse în seama politicii le-am nesocotit. Se întîmplă întocmai cum zice proverbul: „Corinthos, fiul lui

Zeus"[42] şi, cum spuneam, ştim la fel de puţin, ba încă şi mai puţin ca înainte, care este natura acestei ştiinţe ce ne va face fericiţi.

CRITON Cerule sfinte, Socrate! Mi se pare că aţi ajuns cam rău la ananghie!

SOCRATE În ce mă priveşte, Criton, cînd m-am
pomenit în încurcătura asta, am început să mă vait 293 a
în gura mare, cerîndu-le străinilor, de parcă erau Dioscurii, să ne salveze, pe mine cît şi pe băiat, de cel de-al treilea val care ameninţa discuţia[43] şi să ia lucrurile cît pot de serios, învăţîndu-ne, fără urmă de glumă, cum arată ştiinţa care ne-ar face să ne trăim fără cusur restul vieţii.

CRITON Şi? A acceptat Euthydemos să vă înveţe ceva?

SOCRATE Cum de nu? Ba află, prietene, că vocea lui
era plină de mărinimie cînd a început să vorbească b
astfel: „Spune-mi, Socrate, ştiinţa aceasta care pînă acum v-a dat atîta bătaie de cap, vrei să ţi-o predau, sau vrei să-ţi dovedesc că o stăpîneşti deja?"

„O preafericite, îţi stă în putere să-mi dovedeşti una ca asta?"

„Ba bine că nu", mi-a răspuns.

„Dovedeşte-mi, în numele cerului, că deja o stăpînesc; aşa ar fi cu mult mai lesne, decît să trebuiască, la vîrsta mea, să o învăţ".

„Atunci răspunde-mi: există un lucru pe care îl ştii? — Sigur că da, ba chiar mai multe, ce-i drept, neînsemnate. — Pentru ce-mi trebuie, ajunge. Crezi că un lucru care există poate să nu fie ceea ce el este
propriu-zis? — Pe Zeus, nu cred deloc. — Şi zici că c
ştii ceva? — Da. — Eşti deci ştiutor, de vreme ce ştii. — Sînt, dar numai în anumite privinţe. — Nu are nici o importanţă; de vreme ce eşti ştiutor, este obligatoriu să ştii totul, nu? — Nu, pe Zeus, deoarece sînt o grămadă de alte lucruri pe care nu le ştiu. — Atunci, dacă există lucruri pe care nu le ştii, eşti neştiutor. — În acele privinţe desigur că sînt, dragul meu. — Şi pentru asta eşti cu ceva mai puţin neştiutor?

Mai adineaori spuneai că ești știutor. Iată deci că,
d în privința acelorași lucruri și în același timp, ești
și iar nu ești ceea ce ești".

,,Fie, Euthydemos, am spus; vorba ceea: «toate cîte le spui tu sînt bine spuse». Deci cum se face că știința aceea pe care o căutăm nu-mi e străină? Deoarece este imposibil ca același lucru să fie și totodată să nu fie, atunci, dacă știu un lucru înseamnă că știu totul — dat fiind că nu pot să fiu știutor și neștiutor deopotrivă. Și, de vreme ce știu totul, înseamnă că stăpînesc și știința cu pricina. Cam asta vrei să spui și asta îți este învățătura?"

e ,,Vezi, Socrate? Tu singur te dezminți."

,,Dar cu tine, Euthydemos, nu se întîmplă să pățești același lucru? Eu, chiar de aș avea de pătimit tot ce-i mai rău alături de tine și de Dionysodoros, acest om minunat, aș îndura fără să scot o vorbă. Spune-mi, nu există lucruri care vă sînt cunoscute și altele care nu vă sînt?"

,,Nici vorbă de așa ceva, Socrate", a spus Dionysodoros.

,,Cum vine asta? Deci nu știți nimic?"

,,Ba dimpotrivă", mi-a răspuns.

294 a ,,Deci știți totul, pentru că știți cîte ceva?"

,,Totul, într-adevăr; și tu la fel, dacă știi măcar un singur lucru, știi totul."

,,Cerule, am spus, ce lucru minunat ne împărtășești și ce neprețuit e binele ce ni-l dezvălui! Dar oare la fel se întîmplă și cu ceilalți oameni? Știu și ei totul sau nu știu nimic?"

,,E imposibil, a spus, ca ei să știe unele lucruri, iar altele să nu le știe, fiind știutori și neștiutori totodată."

,,Deci?" am întrebat.

,,Toți oamenii știu totul, dacă știu măcar un singur lucru."

b ,,În numele zeilor, Dionysodoros, — căci acum mi-e clar că vorbiți serios și doar eu știu cît de greu mi-a

fost să vă înduplec — voi doi ştiţi într-adevăr totul? Tîmplăria şi cizmăria, de exemplu?"

„Sigur că da."

„Şi să coaseţi cu fir de maţ uscat puteţi?"

„Ba chiar să pingelim."

„Şi poate ştiţi şi cîte stele sînt pe cer şi cît de multe fire în nisipul mării?"

„Bineînţeles", a fost răspunsul. „Crezi că nu am cădea de acord şi în privinţa aceasta?"

Atunci s-a vîrît în vorbă Ctesippos: „În numele lui Zeus, Dionysodoros, dă-mi o dovadă care să-mi c
arate că spuneţi adevărul".

„Spune-mi ce vrei şi-am să-ţi arăt."

„Ştii cîţi dinţi are Euthydemos? Şi Euthydemos ştie cîţi ai tu?"[44]

„Nu-ţi ajunge să fi auzit că ştim totul?"

„Cîtuşi de puţin; atît să ne mai spuneţi şi să dovediţi că este adevărat. Şi dacă ne spuneţi cîţi dinţi are fiecare şi apoi, numărîndu-i, vedem că ştiţi, atunci o să vă credem şi-n celelalte privinţe."

N-au vrut însă, gîndind că erau luaţi peste picior, şi d
la fiecare întrebare a lui Ctesippos au afirmat sus şi tare că ştiu toate cîte sînt pe lume. Căci, în cele din urmă, Ctesippos, fără urmă de ruşine, s-a apucat să-i întrebe ce nici nu gîndeşti, vrînd să afle dacă cele mai neauzite lucruri le erau cunoscute. Iar cei doi, afirmînd fără încetare că ştiu, ţineau piept întrebărilor cu un curaj fără seamăn, de parcă erau mistreţi care se avîntă în faţa loviturii. Iată de ce, Criton, în cele din urmă neîncrederea m-a împins pînă şi pe mine să-l întreb pe Euthydemos dacă Dionysodoros ştia chiar să danseze. „Sigur că da", a fost răspunsul lui. e

„Nu cred însă că la vîrsta pe care o ai ştiinţa ta merge pînă acolo încît să faci tumbe pe săbii[45] sau să te învîrţi pe o roată."

„Nu există nici un lucru, mi-a răspuns pe care să nu-l ştiu."

„Şi doar în clipa de faţă ştiţi totul, sau ceea ce ştiţi ştiţi întotdeauna?"

„Întotdeauna".

„Şi ştiaţi totul şi cînd eraţi copii, şi cînd abia vă născuserăţi?"

Amîndoi într-un glas au răspuns că da.

295 a Nouă lucrul ni se părea de necrezut. Drept care Euthydemos a întrebat: „Ce e, Socrate, nu crezi?"

„Cred un singur lucru: că sînteţi în chip vădit tare iscusiţi".

„Învoieşte-te atunci să-mi răspunzi şi am să-ţi dovedesc că tu însuţi dai crezare acestor uimitoare lucruri."

„Dar nu e nimic mai plăcut pentru mine decît să fiu dezminţit în această privinţă. Căci dacă eu nu am habar cît de multe ştiu, iar tu îmi dovedeşti că ştiu în orice clipă totul, crezi că aş da, cîte zile mai am, peste altă comoară mai mare?"

„Atunci fă bine şi răspunde."

b „Întreabă; sînt gata să răspund."

„Spune-mi, Socrate: ştiind, ştii ceva anume sau nu? — Ştiu ceva anume. — Şi ştiind, ştii prin acel lucru prin care eşti ştiutor sau prin altul? — Prin lucrul prin care ştiu. Am impresia că despre suflet vorbeşti. Sau mă înşel?"

„Nu-ţi e ruşine, Socrate, ca întrebat fiind, să te apuci să întrebi?"

„Ai dreptate, am spus; dar cum să fac? Voi face aşa cum porunceşti. Cînd nu-ţi înţeleg însă întrebarea, porunca ta e totuşi să-ţi răspund, fără să mai întreb nimic?"

c „Fără îndoială că ceva din ce-ţi spun înţelegi, nu?"

„Da."

„Răspunde atunci la ce înţelegi."

„Dar dacă tu întrebi, iar eu răspund înţelegînd cu totul altceva decît ai tu în minte, eşti mulţumit dacă răspunsul meu cade alături de întrebare?"

„Eu da, dar nu cred că şi tu".

„Atunci, pe Zeus, n-am să răspund mai înainte de-a înţelege întrebarea."

„Deşi înţelegi mereu foarte bine, n-ai să răspunzi niciodată pentru că tot îndrugi prostii şi lungeşti vorba bătrîneşte."

Am înţeles că se supărase pe mine, dat fiind că îi d
tot puricam spusele, în vreme ce el vroia să mă prindă în laţul cuvintelor. Mi-am adus atunci aminte de Connos; şi el, de cîte ori mă împotrivesc, se supără pe mine; după care nu prea mă mai bagă în seamă, zicîndu-şi că sînt cam tare de cap. Şi deoarece mă hotărîsem să învăţ şi de la ei, mi-am spus că trebuie să mă supun, temîndu-mă ca nu cumva să mă creadă prea prost ca să le fiu elev. Am spus atunci: „Dacă tu crezi Euthydemos, că aşa este bine, aşa şi trebuie
să facem; oricum, tu ştii să discuţi mult mai bine e
decît mine, a cărui pricepere e a unui om de rînd. Întreabă-mă deci iar de la început."

„Iar tu, dă răspunsurile iarăşi; ştiind, ştii prin mijlocirea lucrului prin care ştii sau nu? — Da, ştiu prin mijlocirea sufletului."

„Uite-l cum răspunde iar mai mult decît i s-a cerut! 296 a
Eu nu te întreb prin mijlocirea a ce ştii, ci dacă ştii prin mijlocirea a ceva."

„Aşa e, am răspuns din nou mai mult decît se cuvenea, şi asta pentru că nu prea sînt bine educat. Te rog să mă ierţi; am să răspund cît se poate de simplu că ştiind, ştiu prin mijlocirea lucrului prin care ştiu. — Şi ştii întotdeauna prin mijlocirea aceluiaşi lucru, sau ştii cînd prin mijlocirea lui, cînd prin a altuia? — Întotdeauna cînd ştiu, ştiu prin mijlocirea lui."

„Ei poftim! Chiar n-ai să încetezi să tot răspunzi în plus?"

„Mă gîndeam, totuşi, că acest cuvînt, *întotdeauna*, ne poate face să greşim".

„Nu pe noi; poate pe tine. Însă răspunde: ştiind, b
ştii întotdeauna prin mijlocirea unui lucru anume? — Întotdeauna, de vreme ce pe *cînd* trebuie să-l las deoparte. — Deci ştii întotdeauna prin mijlocirea unui lucru anume; şi deoarece ştii întotdeauna, parte

din ce ştii, ştii prin mijlocirea acestui lucru prin care ştii, şi restul a ce ştii prin mijlocirea altui lucru? Sau ştii totul prin mijlocirea acelui singur lucru?
— Prin mijlocirea lui, am spus, ştiu absolut tot ceea ce ştiu."

„Din nou!" a exclamat. „Acelaşi adaos nepermis!"

„Fie! Atunci îl las deoparte pe *ceea ce ştiu.*"

„Ba n-ai să laşi deoparte nici măcar o vorbuliţă;
c nu-ţi cer nici o favoare. Răspunde-mi însă: ai putea să ştii *absolut tot* dacă nu ai şti tot?"

„Ar fi o minune să pot."

Atunci a spus: „Adaugă acum tot ce-ţi pofteşte inima; recunoşti doar că ştii totul."

„Aşa s-ar zice; de vreme ce acel *ceea ce ştiu* al meu nu face nici doi bani, înseamnă că ştiu tot."

„Ai mai recunoscut că ştii întotdeauna, prin mijlocirea lucrului prin care ştii, fie atunci cînd ştii, fie altminteri, după cum ţi-e placul; căci ai recunoscut că ştii întotdeauna şi că ştii totul dintr-o dată. Este clar, deci, că ştiai şi fiind copil, şi nou-născut,
d şi cînd abia te năşteai; şi chiar înainte de a te naşte şi mai înainte de a se naşte cerul şi pămîntul, şi-atunci ştiai absolut tot, de vreme ce ştii întotdeauna. Ba chiar, pe Zeus, — a mai spus — tu vei şti întotdeauna şi absolut totul, dacă aşa mi-e mie vrerea."

„De ţi-ar fi asta vrerea, preacinstite Euthydemos![46] Numai să fie adevărat ce spui. Însă eu unul mă cam îndoiesc că eşti în stare de asemenea ispravă; doar dacă fratele tău, Dionysodoros, ar pune şi el umărul; poate că aşa, laolaltă, aţi fi în stare să o faceţi. Însă acum spuneţi-mi altceva: în atîtea şi atîtea privinţe
e nu văd cum aş putea înfrunta nişte oameni a căror înţelepciune este atît de uimitoare, spunînd, de pildă, că nu ştiu totul; aşa e, de vreme ce voi o afirmaţi. Dar iată şi un alt caz: cum să afirm că ştiu despre oamenii de bine că sînt nedrepţi? Hai, spune-mi: ştiu, sau nu ştiu una ca asta?"

„O ştii mai mult ca sigur."

„Ce ştiu?"

„Că oamenii de bine nu sînt nedrepţi."

„Aşa e, asta o ştiu de mult. Dar nu asta întreb, ci unde am învăţat eu că oamenii de bine sînt nedrepţi?" 297 a

„Nicăieri", a spus Dionysodoros.

„Atunci, iată şi un lucru pe care nu îl ştiu."

„Ce faci?" s-a adresat Euthydemos lui Dionysodoros. „Duci de rîpă tot raţionamentul şi omul va pretinde că nu ştie; va fi ştiutor şi neştiutor deopotrivă." Dionysodoros s-a înroşit.

„Dar tu, am continuat, tu cum spui, Euthydemos? b
Nu crezi că fratele tău are dreptate, el care ştie totul?"

„Sînt eu frate cu Euthydemos?" a spus Dionysodoros, amestecîndu-se repede în vorbă.

La care eu: „Hai să lăsăm asta, prietene, pînă ce Euthydemos mă va învăţa cum de ştiu eu că oamenii de bine sînt nedrepţi; şi nu mă pizmui pentru această învăţătură."

„Văd că o iei la fugă, Socrate, a spus Dionysodoros, şi nu vrei să răspunzi."

„Şi n-am dreptate? Doar sînt mai prejos decît fiecare din voi, aşa încît este firesc să fug din faţa voastră. Însuşi Heracles, faţă de care eu nu însemn c
nimic, nu se putea lupta în acelaşi timp cu hidra (un soi de sofistă şi ea, pînă într-atît de abilă, încît dacă îi retezai unul dintre capetele raţionamentului, scotea în locul lui mai multe) şi cu crabul, un alt sofist, iscat din mare şi coborît pe ţărm nu de prea multă vreme, mi se pare[47]. Şi fiindcă crabul ăsta, aşezat de-a stînga voinicului nostru, îl tot sîcîia, trăncănind şi muşcînd, a trebuit Heracles să strige în ajutor pe nepotu-său Iolaos, care i-a fost, se zice, de mare folos. Pe cînd, d
dacă ar veni Iolaos al meu[48], mai mult m-ar încurca."

„Ascultă, Socrate, după ce-ţi termini de cîntat bucata, poate-mi răspunzi şi mie: Iolaos îi era nepot lui Heracles în mai mare măsură decît ţie?"

„Cel mai bun lucru este să-ți răspund, Dionysodoros. Căci n-ai să mă slăbești cu întrebările, sînt aproape sigur; pizmaș cum ești, îl împiedici pe Euthydemos să îmi dezvăluie secretul acela. — Atunci răspunde-mi. — Îți răspund că Iolaos îi era nepot lui Heracles,
e însă mie, oricum ai lua-o, parcă nu-mi era. Căci nu Patrocles, fratele meu, îi era tată, ci fratele lui Heracles, adică Iphicles (un nume oarecum asemănător). — Zici că Patrocles îți este frate? — Întocmai; după mamă, dar nu și după tată. — Deci îți este și nu-ți este frate. — Nu-mi este după tată, prietene. Căci în timp ce tatăl lui era Chairedemos, al meu era Sophroniscos. — Dar Sophroniscos și Chairede-
298 a mos erau tați, nu? — Tați; unul al meu, celălalt al lui. — Așadar, Chairedemos era altceva decît tată? — Altceva decît tatăl meu. — Mai era el tată, dacă era altceva decît tată? Sau tu ești tot una cu piatra asta?[49] — Tare mă tem să nu arăți că sînt; dar eu nu cred că sînt. — Așadar ești altceva decît piatra aceasta? — Altceva, vezi bine. — Deci, fiind altceva decît piatră nu ești piatră; și fiind altceva decît aur nu ești aur. — Așa-i. — La fel și Chairedemos; fiind altceva decît tată, rezultă că el nu este tată. — Într-adevăr, am spus, se pare că el nu este tată."

b „Iar dacă Chairedemos, a spus Euthydemos intrînd în vorbă, este tată, atunci e rîndul lui Sophroniscos, fiind altceva decît tată, să nu fie tată; încît tu, Socrate, nu ai tată."

La care Ctesippos: „Oare cu tatăl vostru lucrurile nu stau la fel? Nu este el altul decît tatăl meu? — — Nici vorbă, a spus Euthydemos. — Te pomenești că este același. — Întocmai; același. — Nu prea
c m-aș învoi. Dar spune-mi, Euthydemos: el îmi este tată doar mie sau și celorlalți oameni? — Și celorlalți. Sau crezi cumva că una și aceeași persoană, tată fiind, nu este tată? — De ce n-aș crede? — Cum adică? Și că, aur fiind, nu este aur? Sau om, fără să fie om? — Ei nu, Euthydemos! a sărit Ctesippos. Vorba ceea, ca nuca în perete![50] Faci o afirmație necu-

getată dacă susții că tatăl tău e tatăl tuturora. — Dar este, a spus el. — Al oamenilor ? a întrebat Ctesippos. Sau și al cailor și-al celorlalte dobitoace? — Al d
tuturor. — Și mama ta le este și lor mamă? — Și lor. — Deci mama ta le este mamă și aricilor de mare? — Da, și la fel și mama ta. — Iar tu ești frate cu viţeii, cu căţeii și purceii? — Sînt, și tu la fel. — Ba unde mai pui și că tatăl tău e cîine. — Este, și al tău la fel."

„Ascultă, Ctesippos, a spus Dionysodoros, ai să te învoiești de îndată că lucrurile stau așa, dacă îmi răspunzi. Spune-mi, ai un cîine? — Am, și încă unul foarte rău. — Are căţei? — Are; și ei la fel de răi. — Așadar cîinele le este tată? — L-am văzut cu ochii mei încălecînd căţeaua. — Buun! Și cîinele e
e-al tău, nu? — Al meu. — Așadar, de vreme ce este tată și este al tău, înseamnă că acest cîine este tatăl tău și tu ești frate cu căţeii?"

Și Dionysodoros, ca să nu apuce Ctesippos vorba, se grăbi iar să spună: „Încă o vorbuliță aș vrea să aud: îţi baţi cîinele?" Și Ctesippos, rîzînd: „Îl bat, pe zei! Că pe tine nu pot să te bat. — Îţi baţi deci propriul tată?"

„Mult mai îndreptăţit aș fi să-l bat pe tatăl vostru, 299 a
fiindcă i-a trecut prin cap să aducă pe lume copii atît de înțelepți. Însă nu încape îndoială, Euthydemos, că tatăl vostru și al micuților cîini s-a ales cu o grămadă de bunuri de pe urma înțelepciunii voastre."

„Dar nici el, nici tu, Ctesippos, nu aveți ce face cu o grămadă de bunuri."

„Și nici chiar tu, Euthydemos?"

„Nici eu și nimeni altcineva. Căci spune-mi, Ctesippos, crezi că pentru un bolnav e bine, cînd simte el b
nevoia, să ia un leac sau, dimpotrivă, crezi că asta nu-i un lucru bun? Sau cînd mergi la război; e mai bine să mergi înarmat sau să mergi fără arme? — Înarmat, cred eu. Mă pregătesc totuși s-aud vreuna din năzbîtiile tale încîntătoare. — O vei afla pe cea mai încîntătoare; dar atunci fă bine și răs-

punde. Fiindcă te învoieşti că este un lucru bun să iei un leac cînd simţi nevoia, înseamnă că din lucrul acesta bun trebuie să înghiţi cît de mult cu putinţă. Nu va fi nimerit, în acest caz, să-ţi pregăteşti un car întreg de elebor bine pisat şi amestecat? — Bine-
c înţeles, a spus Ctesippos, dacă cel care înghite leacul e mare cît statuia de la Delfi![51] — Şi tot aşa şi la război; de vreme ce e un lucru bun să fii înarmat, nu-i necesar să ai scuturi şi lănci o droaie, dacă acesta e într-adevăr un lucru bun? — Sigur că da; însă tu, Euthydemos, nu crezi şi tu la fel? Sau ţie ţi-ar fi de-ajuns o lance şi un scut? — Mie mi-ar fi. — Şi tot aşa i-ai înarma pe Geryon şi Briareos?[52] Eu unul vă credeam mai pricepuţi, ca luptători încercaţi ce sînteţi."

Euthydemos tăcu; însă Dionysodoros, întorcîndu-se
d la răspunsurile lui Ctesippos, îl întrebă: „Şi ţie ţi se pare că şi aurul e-un lucru bun, dacă îl ai? — Bineînţeles; şi încă mult, i-a răspuns Ctesippos. — Şi ce zici? Bunurile astea, nu-ţi prinde bine să le ai oriunde şi oricînd? — Ba bine că nu. — Te învoieşti să spui că aurul e un lucru bun? — Dar am şi spus că este. — Aşadar, trebuie să-l ai oricînd şi oriunde, dar mai cu seamă chiar la tine? Atunci cel mai fericit
e ai fi dacă ai avea în burtă trei talanţi, unul în cap şi-n fiecare ochi cîte-un stater de aur? — Se spune totuşi, Euthydemos, că printre sciţi, cei mai fericiţi şi mai de soi sînt cei care au în craniile lor mult aur[53]; asta ca să fiu în tonul spusei tale de adineaori cum că un cîine mi-este tată. Dar şi mai uimitor este că ei beau din propriile cranii aurite, ba unde mai pui că îşi aruncă şi privirea în ele, ţinîndu-şi căpăţîna-n mîini!"

300 a „Dar sciţii, şi ceilalţi oameni deopotrivă, văd lucruri susceptibile de văz sau dimpotrivă? — Susceptibile de văz, desigur. — Şi tu la fel? — Şi eu. — Ne vezi mantalele? — Le văd. — Deci ele sînt capabile să vadă. — Minune mare, a spus Ctesippos. — Ce? — Nimic. Dar ţie, dragul de tine, ţi se pare pe semne că

nu le vezi. Însă am impresia, Euthydemos, că treaz fiind dormi de-a-n picioarelea și că dacă este cu putință să vorbești fără să spui nimic, tu tocmai asta faci."

,,Deci nu e cu putință să existe o vorbire a tăcerii? b
a întrebat Dionysodoros. — În nici un caz, a spus Ctesippos. — Nici o tăcere a vorbirii? — Cu atît mai puțin. — Cînd vorbești despre pietre, lemne și bucăți de fier nu ești vorbitor al tăcerii? — Nu dacă merg în fierării; se spune că acolo fierul prinde glas și, cînd îl atingi, țipă în gura mare. Așa încît, mulțumită înțelepciunii tale, nu ți-ai dat seama că nu spui nimic. Însă acum dovedește-mi cum că există o tăcere a vorbirii."

Mi s-a părut că Ctesippos, cu gîndul la iubitul său, c
prinsese aripi.

,,Cînd taci, a spus Euthydemos, taci despre toate, nu? — Da, a răspuns el. — Deci taci și despre cele vorbitoare, de vreme ce și ele sînt cuprinse în toate? — Cum adică? a întrebat Ctesippos. Înseamnă că nu toate tac? — Sigur că nu, a spus Euthydemos. — Atunci, prea bunul meu prieten, înseamnă că toate vorbesc? — Cele ce vorbesc vorbesc, fără îndoială. — Nu asta întreb, ci dacă tac toate sau dacă toate vorbesc."

,,Nici da, nici nu și amîndouă deopotrivă" spuse d
Dionysodoros intrînd în vorbă. ,,Sînt sigur că din răspunsul meu n-ai să te alegi cu nimic."

Iar Ctesippos, cum îi stătea în fire, izbucni într-un hohot de rîs; și spuse: ,,Ah, Euthydemos! Fratele tău a răspuns în doi peri; a pierdut deci și iată-l la pămînt!" Cleinias s-a bucurat nespus și a început să rîdă; iar Ctesippos nu-și mai încăpea în piele; parcă se făcuse de zece ori mai mare! Pișicherul de Ctesippos! Șterpelise aceste șiretlicuri tocmai din gura celor doi, de vreme ce în ziua de astăzi nu-i mai este dată nimănui o înțelepciune ca aceasta.

Atunci am vorbit eu: ,,De ce rîzi, Ctesippos, de e
lucruri atît de serioase și frumoase?"

Dar Dionysodoros, din nou : ,,Tu ai văzut vreodată, Socrate, un lucru frumos ?''

,,Am văzut, Dionysodoros, ba chiar mai multe.''

301 a ,,Şi erau diferite de frumosul însuşi sau erau totuna cu el ?''

M-am încurcat atît de tare, încît m-au trecut toate năduşelile şi mi-am zis că aşa-mi trebuia dacă nu-mi ţinusem gura. ,,Erau diferite, am spus, de frumosul în sine. Şi totuşi pe fiecare în parte le însoţea puţină frumuseţe''.

,,Deci dacă lîngă tine este un bou, eşti bou ? Şi dacă eu, acum, stau lîngă tine, înseamnă că tu eşti Dionysodoros ?''

,,Ei, nici chiar aşa !''[54] am spus eu.

,,Dar în ce fel, a spus, diferitul, fiind însoţit de un lucru diferit, poate să fie diferit ?''

b ,,Te încurcă aşa ceva ?'' Atît de mult rîvneam la înţelepciunea lor, încît, în felul meu, încercam deja să o imit.

,,Cum să nu mă încurce ? Pe mine şi pe oricine e pus în faţa unui lucru care nu există.''

,,Ce spui tu, Dionysodoros ? Frumosul nu este frumos şi urîtul, urît ? — Dacă mi se pare mie aşa, atunci este. — Şi ţi se pare aşa ? — Bineînţeles. — Atunci şi identicul este identic şi diferitul, diferit ? c Căci diferitul nu este, evident, identic ; aş zice că pînă şi un copil înţelege că diferitul este diferit. Însă tu, Dionysodoros, cu bună ştiinţă ai lăsat punctul acesta deoparte ; căci altminteri, mi se pare că voi doi sînteţi ca meşterii care făcînd ce-i pe măsura lor, ating desăvîrşirea ; voi, zic, aţi făcut din arta dialogului desăvîrşirea întruchipată.''

,,Deci tu ştii ce e pe măsura fiecărui meşter ? De pildă, ştii a cui treabă este să lucreze metalul ? — Da ; a fierarului. — Şi a cui să modeleze argila ? — A olarului. — Dar să înjunghie şi să jupoaie şi-apoi să fiarbă sau să frigă carnea tăiată în bucăţi ? — A d bucătarului, am spus. — Deci dacă faci cele ce-s pe măsura ta, vei proceda cum trebuie ? — Cum nu se

poate mai bine. — Iar pe măsura bucătarului, spui tu, este tăierea în bucăţi şi jupuirea. Te învoieşti că ai spus aşa sau nu ? — Am spus, aşa-i , dar iartă-mă te rog. — Deci este clar că, înjunghiind pe bucătar şi tăindu-l în bucăţi pentru ca apoi să-l fierbi şi să-l frigi, vei face treburi pe măsura ta. Şi dacă-l pui pe nicovală pe fierar, iar pe olar îl modelezi, şi-atunci vei face tot cele cuvenite.''

,,Poseidon, Poseidon!'' am spus. Iată încoronarea e
înţelepciunii tale! Oare îmi va fi dat ca minunea aceasta să devină cîndva şi a mea?''

,,Ai recunoaşte-o, Socrate, dacă ar deveni a ta?''

,,Dacă ai vrea şi tu, aş recunoaşte-o.''

,,Cunoşti, crezi, cele ce sînt ale tale?''

,,Numai dacă nu spui tu altfel ; căci dacă cu Euthydemos se încheie, cu. tine trebuie început''[55].

,,Consideri că sînt ale tale lucrurile de care dispui
şi pe care le ai pentru a te folosi de ele cum vrei? Un 302 a
bou, de pildă, şi o oaie, le-ai considera ale tale dacă ai putea să le vinzi, să le dărui sau să le sacrifici oricărui zeu ai vrea? Iar pe cele de care nu ai avea parte aşa, le-ai mai privi ca ale tale?''

Iar eu, deoarece ştiam că din întrebările acestea o să ţîşnească cine ştie ce minune şi, totodată, vrînd s-o aud degrabă, am răspuns: ,,Este întocmai cum spui tu ; doar lucrurile de felul acesta sînt ale mele. — Dar ia spune-mi: nu le spui vieţuitoare la cele
ce au suflet? — Ba da. — Te învoieşti să spui că b
dintre vieţuitoare sînt ale tale doar acelea cu care poţi face toate cîte le-am pomenit eu adineaori? — Mă învoiesc.'' Apoi, o vreme s-a aşternut tăcerea, căci Dionysodoros părea că meditează la ceva de seamă. După care l-am auzit: ,,Spune-mi, Socrate, ai un Zeus strămoşesc?'' Iar eu, bănuind că raţionamentul va ajunge în locul unde mai sfîrşise odată, încercam să nu cad într-o cursă fără ieşire şi mă zvîrcoleam de parcă şi fusesem prins în plasă. ,,Nu am'', i-am spus. ,,Atunci eşti vrednic de milă şi nu eşti de fel atenian
dacă n-ai zei strămoşeşti, nici lucruri sfinte, nici altceva c

din ce-i frumos și bun. — Ah, ah! Dionysodoros, îndulcește-ți limba și nu fi crud cu mine din prima clipă, învățătorule! Căci am și eu, ca toți atenienii, lucrurile mele sfinte, ale căminului și cele strămoșești, și toate celelalte cîte mai sînt de soiul ăsta. — Și atenienii nu au un Zeus strămoșesc? — Nu au; această denumire nu o folosește nici un ionian, nici dintre cei strămutați din cetate, nici dintre noi, cei de aici.
d La noi Apollon, născătorul lui Ion[56], e zeul strămoșesc. În schimb, pe Zeus nu îl numim zeu strămoșesc, ci protector al căminului și al fratriei, așa cum mai avem și o Atenă a fratriei. — Ajunge, a spus Dionysodoros. Îi ai deci pe Apollon, pe Zeus și Atena. — Așa-i, am zis. — Aceștia ar fi zeii tăi. — Străbuni și domni, am spus. — Oricum, ai tăi sînt; sau nu ai recunoscut că sînt ai tăi? — Ba am recunoscut. Și-acum ce am să pățesc? — Așadar, zeii aceștia sînt viețuitoare;
e căci te-ai învoit că tot ce are suflet e viețuitoare. Sau poate zeii tăi n-au suflet? — Au, am spus. — Deci sînt viețuitoare? — Viețuitoare, întocmai. — Iar dintre viețuitoare, ai recunoscut că ale tale sînt toate cîte le poți vinde sau da, sau cîte le sacrifici oricărui zeu poftești. — Așa e, am recunoscut. Nu mai pot da înapoi, Euthydemos. — Spune-mi atunci, fără să mai lungim vorba; de vreme ce te-ai învoit că ai tăi
303 a sînt și Zeus și zeii ceilalți, ești tu liber să-i vinzi, să-i dărui sau să faci cu ei ce vrei, așa cum faci cu restul viețuitoarelor?"

Eu, Criton, ca trăznit de acest argument, am rămas țintuit locului, fără urmă de glas. Dar iată că Ctesippos îmi sare în ajutor: „Grozav, Heracles! Un argument de toată frumusețea!" La care Dionysodoros: „Ce vrei să spui? Heracles este grozav? Sau Heracles Grozavu?". Atunci Ctesippos a izbucnit: „O, Poseidon, ce raționament fără pereche! Mă dau bătut; cei doi nu pot fi înfrînți!"

b Acestea fiind spuse, dragul meu Criton, nu a existat măcar un singur om dintre cei de față care să nu ridice în slăvi raționamentul și pe cei doi frați. Tot rî-

zînd, bătînd din palme şi bucurîndu-se, erau cît pe-aci să-și dea duhul, nu alta. Pentru fiecare dintre raţionamentele de pînă atunci, numai admiratorii lui Euthydemos aplaudaseră din toată inima. Dar acum, parcă și coloanele Lyceonului îi aclamau pe cei doi şi se bucurau din răsputeri. Cît despre mine . . .
Pînă într-atît eram de mişcat, încît am recunoscut c
că nu-mi fusese dat vreodată să văd oameni mai înțelepți. Și, fermecat de înţelepciunea lor, m-am apucat să-i laud şi să-i preamăresc, spunînd: ,,Ce minunat v-a înzestrat natura, frați preafericiţi! Cît de puțin v-a trebuit spre a face dintr-un lucru ca acesta desăvîrşirea însăşi! În vorbele voastre, Euthydemos şi Dionysodoros, găseşti frumuseţi de tot soiul. Dar între ele, una e mai aleasă-n toate:
oamenii îndeobște, chiar cei de vază şi vestiţi, nu d
înseamnă pentru voi nimic; grija voastră se-ndreaptă doar către cei de-o seamă cu voi[57]. Și sînt sigur că foarte puţini, doar cei ce vă seamănă, ar preţui cum trebuie cuvintele voastre; ceilalţi, în schimb, le înţeleg atît de puțin, încît nu mă îndoiesc că le-ar fi ruşine să învingă cu argumente de acest fel şi ar prefera să fie învinși. Și mai e ceva în tot ce spuneți voi: un spirit, să-i zicem, de frăţie, o îngăduinţă anume; cînd afirmați că nu există nici frumos, nici bun, nici
alb, nici altceva de soiul ăsta, că diferitul nu e, vezi e
bine, diferit, în fapt, celor care v-ascultă, le-nchideţi pur și simplu gura (cum singuri spuneți). Însă, — și faptul este o adevărată încîntare, căci răpeşte spuselor voastre orice caracter jignitor —, nu numai ei păţesc așa, ci lăsaţi impresia că şi cu voi se întîmplă la fel. Dar iată acum și lucrul cel mai important: tot ce născociţi e în așa fel făcut, şi cu atîta dibăcie, încît e la-ndemîna primului venit să-nveţe într-o clipită meșteșugul. Eu unul m-am convins de asta urmărindu-l pe Ctesippos şi văzînd cît de repede e în stare să
vă imite, așa, pe nepusă masă. Or, este un lucru de 304 a
toată frumuseţea să vezi că meşteşugul vostru poate fi prins cît ai bate din palme. Și totuși, cu o aseme-

nea artă nu trebuie să te îndeletnicești în public. Dacă vreți să mă ascultați, feriți-vă să vorbiți în fața multora, căci prinzînd totul atît de repede, cei de față ar uita să vă mai acorde recunoștința cuvenită. Cel mai bine e să stați de vorbă voi între voi, iar dacă se întîmplă să nu fiți singuri, să nu vorbiți decît în fața celui care v-ar plăti. Iar dacă sînteți înțelepți,
b o să dați și elevilor voștri același sfat: să nu stea de vorbă niciodată cu nimeni; cu voi doar, și ei între ei. Atît. Căci prețios, Euthydemos, nu-i decît lucrul rar, iar apa, vorba lui Pindar, deși cel mai de seamă dintre bunuri, nu este cel mai ieftin?[58] Dar să nu mai zăbovim. Și nu uitați: pe mine și Cleinias ne luați pe lîngă voi."

Acestea fiind spuse, am mai schimbat cîteva vorbe și-apoi ne-am risipit care-ncotro. Acuma, vezi și tu ce am putea face ca să urmăm împreună lecțiile celor
c doi; oamenii spun clar că sînt în stare să învețe pe oricine e dispus să îi plătească; unde mai pui că nu se uită nici la ce-ți poate mintea, nici la vîrstă; oricine poate dobîndi, fără prea mare caznă, înțelepciunea lor. Și, lucru care te privește în special pe tine, ei nu împiedică pe nimeni să-și vadă de cîștigul lui.

CRITON Și mie îmi place, Socrate, să-i ascult pe alții stînd de vorbă și întotdeauna sînt bucuros să-nvăț cîte ceva. Totuși mă tem că sînt și eu dintre aceia care nu-i seamănă lui Euthydemos. Ba, dimpotrivă, mă număr printre cei de care vorbeai și tu: prefer
d să fiu învins, decît să-nving cu argumente de acest fel. Acum, ce-i drept, mi se pare caraghios să-ți dau sfaturi, și totuși vreau să-ți povestesc ce-am auzit. Mă plimbam, cînd unul care venea dinspre voi îmi iese în cale[59]. (Omul se crede atoateștiutor și e din tagma celor pricepuți să compună discursuri menite tribunalelor). „Criton, îmi spune, tu nu-i asculți deloc pe înțelepții ăștia? — Nu, pe Zeus; e-atîta lume acolo încît, deși mă aflam destul de aproape, n-am putut desluși nimic. — Și totuși, n-ar fi stricat s-auzi.
e — De ce? am întrebat. — Ca să-i auzi pe aceia care

sînt astăzi cei mai pricepuţi în asemenea discuţii."
Am spus: „Şi cum ţi s-au părut? — Cum să mi se
pară? Cum mi se par lucrurile pe care le auzi oricînd
din gura unor flecari ca ei, în stare să se agite în
zadar pentru nişte zădărnicii." Cam astea i-au fost
cuvintele. „Şi totuşi, am spus, filosofia nu-i deloc de
lepădat. — Cum nu-i de lepădat, prietene? Află că
nu face nici măcar doi bani. Dacă ai fi fost şi tu de
faţă, ţi-ar fi crăpat obrazul de ruşine văzîndu-ţi 305 a
prietenul. Parcă nu mai era el! Tot vroia să le vină
în întîmpinare unora cărora puţin le păsa de ce scot
pe gură, dar care în schimb se agăţau de toate cuvin-
tele! Şi cînd te gîndeşti că oamenii ăştia, cum îţi
spuneam, au cea mai mare trecere în zilele noastre!
Cîtă grosolănie, Criton, şi cît caraghioslîc în treaba
asta şi-n cei care se îndeletnicesc cu ea!" Mie, Socrate, b
mi s-a părut că îndeletnicirea în sine este pe nedrept
înjosită, fie că cel care o judecă este omul nostru
sau altul. Şi totuşi, să vrei să stai de vorbă în public
cu astfel de oameni, iată ce mi se părea, pe bună
dreptate, condamnabil.

SOCRATE Vezi, Criton, oamenii de felul lui sînt
cam ciudaţi. Deocamdată însă nu prea ştiu ce să zic.
Din ce categorie făcea parte cel cu care vorbeai,
asprul judecător al filosofiei? Era dintre cei pricepuţi
să pledeze în faţa tribunalului, un orator? Sau unul
dintre cei care îi pregătesc pe aceştia, un alcătuitor
de discursuri puse la îndemîna oratorilor?

CRITON Un orator, în nici un caz, pe Zeus. Nu cred c
să fi vorbit vreodată în faţa unui tribunal. Se spune
însă că nu-i străin de treburile astea, ba, pe Zeus,
este chiar foarte bun şi foarte bune sînt şi discursurile
pe care le alcătuieşte.

SOCRATE Acum înţeleg. E dintre cei pe care tocmai
vroiam să-i pomenesc. Ei, Criton, fac parte din două
lumi şi, după cum spune Prodicos, reprezintă graniţa
dintre filosof şi omul de stat. Se consideră oamenii
cei mai înţelepţi şi cred nu numai că sînt, dar că
aşa apar şi-n ochii marii mulţimi, aşa încît nimeni,

d în afara adepţilor filosofiei, nu-i poate împiedica să fie cinstiţi de toată lumea. Drept care, ei gîndesc că dacă îi vor pune pe aceştia într-o astfel de lumină încît să treacă drept oameni de nimic, atunci, în ochii tuturor, laurii gloriei întru înţelepciune vor fi, fără putinţă de tăgadă, culeşi de ei. Se socotesc cu-adevărat cei mai înţelepţi, iar cînd într-o discuţie pe o temă oarecare sînt dovediţi, ei pun înfrîngerea în seama celor din tagma lui Euthydemos. Iar că se cred atît de înţelepţi, nu-i de mirare; şi din filosofie şi din politică iau cîte ceva, nici mult, nici prea puţin.
e Un gînd cum nu se poate mai firesc: primesc din partea fiecăreia exact atît cît au nevoie, şi, la adăpost de lupte şi primejdii, nu le rămîne decît să culeagă fructul înţelepciunii.

CRITON Şi, Socrate? Crezi că n-au nici un pic de dreptate? Nu poţi tăgădui că gîndul lor pare adevărat.

SOCRATE Întocmai, Criton; mai mult pare decît
806 a este. Căci nu-i uşor să îi convingi că un om, sau un obiect oarecare, aşezat la mijloc, între alte două, se împărtăşeşte din amîndouă şi dacă unul din acestea două este rău şi altul bun, atunci cel mijlociu este în primul caz mai bun şi-n celălalt mai rău. Iar dacă se împărtăşeşte din două lucruri bune deopotrivă, supuse însă unor ţeluri diferite, el e inferior amîndurora, dacă ne gîndim la ţelul pe care îl slujeşte fiecare element din care el este compus. Şi numai dacă, aşezat la mijloc, lucrul se împărtăşeşte din două rele
b supuse unor ţeluri diferite, numai atunci el e superior acestor două rele la care participă. Să spunem deci că filosofia şi activitatea omului de stat sînt două lucruri bune, dar fiecare avînd alt scop; dacă oamenii noştri, stînd între ele în dreaptă cumpănă, participă la amîndouă, atunci ce spun ei nu se adevereşte, deoarece ei sînt inferiori amîndurora. Acum, să spunem că cele două sînt un rău şi-un bine; atunci ei sînt mai buni decît cei care fac filosofie, dar oamenilor de stat le sînt inferiori. Iar dacă ambele sînt rele,

atunci (şi doar atunci) ce spun ei s-ar putea să fie adevărat. Or, nu prea cred să accepte că ambele înde- c
letniciri sînt rele, şi nici că una este rea, iar alta bună. Ci, în realitate, împărtăşindu-se din amîndouă, ei sînt inferiori amîndurora, dacă avem în vedere ţelul pe care fiecare în parte, filosofia şi politica, îl ţin drept valoros. Şi, în timp ce, în realitate, vin abia în al treilea rînd, ei caută să fie consideraţi drept primii. Se cuvine totuşi să le iertăm ambiţia aceasta şi să nu ne supărăm. Să îi privim aşa cum sînt; căci orice om din ale cărui vorbe răzbate un dram de chibzuinţă şi care îşi dă neabătut silinţa către ţinta sa, merită d
cinstirea noastră.

CRITON Eu, Socrate, cum îţi spun întruna, sînt tare nedumerit cînd mă gîndesc la fiii mei. Ce-i de făcut cu ei? Cel mai tînăr este încă mic, dar Critobulos este deja la vîrsta cînd are nevoie de cineva care să-l îndrume. Cînd sînt cu tine, ajung să-mi spun că este o nebunie să mă fi străduit ca în atîtea alte privinţe să-mi căpătuiesc copiii — le-am dat o mamă aleasă, gîndindu-mă că se vor naşte din viţa cea mai nobilă, e
le-am strîns averi, dorind să fie bogaţi, cît mai bogaţi —, în schimb, pentru educaţia lor nu am făcut mare lucru. Şi totuşi, cînd mă uit la cîte unul din aşa-numiţii educatori, nu mai ştiu ce să cred şi, cercetîndu-i
— îţi spun deschis — mi se pare care de care mai 307 a
ciudat. Aşa stînd lucrurile, nu văd cum să-i deschid băiatului calea către filosofie.

SOCRATE Oare nu ştii, iubite Criton, că-n fiece îndeletnicire cei mulţi sînt pleavă şi lipsiţi de har, iar cei de soi ales şi dăruiţi din plin sînt doar o mînă? Spune-mi, gimnastica nu-ţi pare ceva frumos? Dar afacerile, oratoria, cariera armelor?

CRITON Sigur că da.

SOCRATE Şi? În toate cazurile acestea, nu vezi că cei mai mulţi se fac de rîs cînd le priveşti is- b
prava?

CRITON Pe Zeus, să ştii că ai dreptate.

SOCRATE Şi-atunci? Pentru atîta lucru ai să întorci spatele tuturor îndeletnicirilor şi n-ai să încredinţezi pe fiii tăi nici uneia?

CRITON N-ar fi drept.

SOCRATE Fereşte-te deci, Criton, să faci ce nu se cade. Pe cei care-şi trec timpul cu filosofia, buni sau răi, trimite-i la plimbare, verificînd temeinic doar filosofia în sine. Iar dacă ţi se pare că obiectul ei e
c de soi prost, ţine-l departe nu doar de fiii tăi, ci de toată lumea. În schimb, dacă îţi pare aşa cum îl văd eu că e, ia-i urma fără teamă şi jertfeşte-i timp, vorba proverbului, „tu şi copiii tăi".

NOTE

[1] Vezi LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre subtitlu; ce este eristica?*

[2] Dialog de respingere, de răsturnare a tezelor adverse.

[3] Liceul *(Lyceion)*, despre care este vorba şi la începutul lui *Euthyphron* şi al lui *Lysis*, precum şi la sfîrşitul *Banchetului*, era gimnaziul aflat în apropierea unui templu dedicat lui Apollon Lyceios. Liceul data din timpul lui Pisistrate şi în acest loc îşi va aşeza Aristotel şcoala vreme de 13 ani. Era unul din locurile mult frecventate de tineri şi Socrate îşi petrecea aici bună parte din timp (vezi şi nota 10).

[4] Aceste două propoziţii în care sînt comparaţi Cleinias, fiul lui Axiochos, şi Critobulos, fiul lui Criton (vezi, pentru detalii, LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje; Cleinias şi Criton)* au dat naştere, în rîndul comentatorilor, la controverse de nuanţă. Prima propoziţie arată ce au în comun cei doi tineri; a doua, ce anume îi deosebeşte. Impresia lui Criton este că fiul lui Axiochos a crescut şi că nu se deosebeşte mult ca ἡλικία de Critobulos. Parte din comentatori au tradus ἡλικία cu „vîrstă", alţii au argumentat că în context este vizată nu vîrsta, ci talia, statura. SCHANZ (1874, 1, nota la 8) este categoric în acest ultim sens şi citează alte contexte în care este sinonim cu μέγεθος σώματος, impozanţa fizică. SPRAGUE (1965, 3) traduce de asemenea cu *to be almost of a size with*, notînd că e posibil şi *of an age*. VRIES (1972, 42) tranşează în favoarea lui *size* („statură", deci), arătînd că acest sens convine detaliilor din propoziţia a doua. Într-adevăr, aici se precizează că Cleinias este σκληφρός, „subţire", implicînd o nuanţă de neîmplinire în plan fizic, în timp ce Critobulos este προφερής; dicţionarele indică sensul de „care arată mai mult decît vîrsta reală", însă este clar că aici nu e vorba de vîrstă, ci, prin opoziţie cu σκληφρός, de actualizarea întregului potenţial somatic la un adolescent. Sensul întregii comparaţii este clar; Cleinias, aproape de talia lui Critobulos, este încă în perioadă de creştere, în timp ce Critobulos este deja împlinit, „bine legat".

[5] Colonie înfiinţată de Pericle în anul 443 î.e.n., pe locul Sybarisului, distrus. Diogenes Laertios (IX, 50) relatează că noile legi ale acestei colonii din golful Tarentului (Grecia Mare) ar fi fost scrise de Protagoras.

[6] Despre aceşti doi „fraţi acarnieni" nu există în literatura rămasă nici o menţiune.

[7] Pancraţiul, un tip de luptă completă după cum sugerează etimologia, era o combinaţie de trîntă (πάλη) şi box (πυγμή). Socrate mărturiseşte însă că abia după ce i-a cunoscut pe cei doi sofişti a ajuns să aibă acces la semnificaţia totală a pancraţiului. Căci dacă e vorba de „luptă completă", atunci nu te poţi rezuma nici la lupta fizică şi nici, înăuntrul ei, la disputa corporală. Drept care, Socrate etalează în continuare toate formele de luptă, de la fizic la spiritual, care i-au fost revelate prin cunoaşterea celor doi fraţi sofişti; mai întîi pancraţiul, în sensul comun deja consemnat; tot în zona luptei fizice, dar cu un plus de rafinament se înscrie lupta cu armele obişnuite (ὁπλομαχία, despre care se vorbeşte pe larg în *Lahes*); cu disputele din tribunal se intră în sfera înfruntărilor spirituale care îşi ating excelenţa abia în eristică, duel spiritual pur în care brutalitatea confruntărilor fizice a sublimat în ciocnirea sofistică dintre cuvinte şi argumente. Schiţînd această fenomenologie a înfruntărilor, Socrate urmăreşte să aşeze eristica în descendenţa activităţilor care sînt guvernate de un singur scop: victoria cu orice preţ.

[8] În legislaţia ateniană, împricinatul trebuia să se apere singur. Însă el îşi putea pregăti apărarea învăţînd pe dinafară textul comandat şi compus anume pentru el de un „logograf", un autor de discursuri care îşi instruia clientul şi în privinţa rostirii textului apărării. (Vezi pentru detalii R. Flacelière, *Viaţa de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, Bucureşti, 1976, p. 293).

[9] APELT (1918, 94, nota 6) raportează acest element comic la o piesă a lui Ameipsias intitulată *Connos*, în care Socrate, la o vîrstă înaintată, frecventează şcoala profesorului de muzică pentru a-şi desăvîrşi educaţia. Socrate este însă singurul elev de care nu se prinde nimic; Connos îl mustră fără încetare şi Socrate, la rîndu-i, nu conteneşte să se blameze în faţa copiilor. Acelaşi motiv comic Connos-Socrate apare şi în *Menexenos* (236 e).

[10] WILAMOWITZ (1920, I, 310, nota 1) dă o descriere a locului în care se află Socrate şi care devine în scurtă vreme scena întregului dialog. „Gimnaziul este un patrulater de proporţii aşezat în aer liber, împrejmuit de un portic acoperit... Dincolo de acesta se află diferite încăperi; chiar lîngă intrare este vestiarul, garderoba, extrem de spaţioasă, deoarece aici se dezbracă toţi gimnaştii. La ora aceasta gimnaziul trebuie să fi fost aproape gol; Socrate este în aşteptarea vizitatorilor şi are ochii aţintiţi către intrare, pe unde urmează să-şi facă apariţia sofiştii. Aceştia trec de garderobă, deoarece nu au de gînd să facă gimnastică". Cleinias, urmat de admiratorii săi, vine în schimb să exerseze, şi intrînd în vestiar, unde urmează să se dezbrace cu toţii, dă cu ochii de Socrate. Vestiarul are deschidere către portic, de vreme ce în plimbarea lor sofiştii înregistrează apariţia lui Cleinias. Pentru simetriile existente în debuturile expozitive la Platon, de menţionat şi remarca lui FRIEDLÄNDER (1964, II, 165): „Locul acţiunii este vestiarul unui gimnaziu, ca şi în *Lysis*. Precum tinerii Menexenos şi Lysis acolo, aici Cleinias este cel care, văzîndu-l pe Socrate, vine să se aşeze lîngă el (Ly., 207 b; *Euth.*, 273 b): forţa pe care o emană Socrate nu poate fi arătată cu mai multă simplitate şi, deopotrivă, cu mai multă tărie. Ei se aşează, laolaltă cu ceilalţi care iau parte la discuţie, pe o bancă, tot precum în *Lysis* şi *Charmides*".

[11] τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον, *daimon*-ul socratic, pomenit în *Phaidros* (242 b—c) şi definit în *Apologie* (31 d) ca un glas din *off* (φωνή) care în momente cruciale îi cenzura lui Socrate diferite porniri, declanşează aici un moment de mare rafinament comic. Pentru cititorul avizat, *daimon*-ul trezeşte un alai de conotaţii sublime; ne aşteptăm ca în viaţa lui Socrate să survină o întîmplare ieşită din comun. Or, acum, *daimon*-ul îl împiedică pe Socrate să părăsească vestiarul, pentru ca acesta să nu rateze întîlnirea cu sofiştii. Tensiunea creată este falsă (deci comică) pentru că momentul sublim (vocea secretă) se rezolvă într-un eveniment în fond umil (apariţia sofiştilor). Regiuni ale existenţei care îndeobşte nu vin în contact se contaminează aici prin pierderea distanţei care în mod firesc le desparte. Se obţine astfel, în sensuri opuse, o dublă alterare de statut existenţial, care este, desigur, comică: semnul daimonic potenţează un eveniment insignifiant; la rîndul ei, intrarea în scenă a sofiştilor se soldează cu degradarea funcţiilor

sacre ale *daimon*-ului. În această falsă proiecţie inaugurală a *daimon*-ului rezidă sursa comică a întregului dialog.

[12] Demă din Atica; pentru Ctesippos, a se vedea LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje.*

[13] Observaţia lui WILAMOWITZ (1920, I, 310, nota 2): Socrate „bănuieşte că în persoana tînărului, sofiştii văd peştişorul de aur pe care își propun să-l prindă în undiţa lor". Dar Socrate este și el acolo. În jurul adolescentului Cleinias se va da lupta dintre virtuțile paideice ale celor două filosofii: dialectica și eristica. Tînărul trebuie cucerit. A cui filosofie este mai frumoasă? De partea căreia va înclina el? Paralel cu zvonul erosului fizic care însoțește intrarea în scenă a lui Cleinias se ridică altul, mai pur, zvonul disputei care se pregăteşte pentru a cuceri sufletul tînărului și dreptul de a-l modela.

[14] Există, în mai multe dialoguri platoniciene, un ritual al aşezării personajelor, o foarte studiată tehnică a formării grupurilor, aparținînd preliminariilor expozitive ale dialogului. Se poate vorbi despre un raport psihologic între momentul fixării locurilor şi cel al angajării discuţiei. Scene asemănătoare celei de aici există în *Lysis*, 207 a; *Charmides*, 155 b—c; *Protagoras*, 317 d. O relaţie exactă între suita discursurilor şi locul ocupat de personaje apare în *Banchetul* (cf. SPRAGUE, 1965, 7, nota 12). Pentru simbolica aşezării personajelor, esenţială este observaţia lui FRIEDLÄNDER (1964, I, 170—1): „Pe bancă, lîngă Socrate, stă tînărul Cleinias, iar perechea sofiştilor îi încadrează. Ctesippos, admiratorul lui Cleinias, care în prima clipă ocupă locul al cincilea pe bancă, trece în faţa celorlalţi patru. Restul admiratorilor lui Cleinias şi suita sofiştilor s-au strîns roată în jurul acestora. Socrate, aşezat pe bancă lîngă băiat: scena o cunoaştem din *Lysis* şi *Charmides*. El, pescuitorul de oameni, este cel care l-a atras pe băiat în preajma-i, el *eiron*-ul, care se ştie nu în faţa elevului său, ci așezat alături. Însă grupul celor doi este flancat în *Euthydemos* de către maeştri duelului sofistic. Astfel, cele două linii conducătoare ale operei noastre, în care melodia dialogului paideic — de tipul *Lysis* — şi cea a dialogului agonal — de tipul *Protagoras* — se amestecă contopindu-se, îşi găsesc expresia spaţială. Pe de altă parte, contrastul dintre Ctesippos, care stă *vis-à-vis* de ceilalţi, în timp ce Socrate stă în rînd cu ei, are, iarăşi, o valoare simbolică aparte.

Ctesippos se va arunca ulterior în lupta deschisă pentru tînărul său prieten împotriva eristicilor şi va susţine această luptă cu aceeaşi neobosită impetuozitate, chiar dacă nu mereu cu acelaşi succes. Socrate, în schimb, nu-şi părăseşte niciodată acel comportament ironic în care el se declară, laolaltă cu Cleinias, drept elev al lui Euthydemos şi Dionysodoros. Ctesippos este astfel înfăţişat aici în contrast cu Socrate, şi aşezarea personajelor în spaţiu exprimă de la început tocmai acest contrast."

[15] Socrate, ştiind că sofiştii nu s-au apropiat pentru el (ar fi putut s-o facă mai devreme, cu atît mai mult cu cît îl cunoşteau), ci pentru Cleinias, le face acestora serviciul de a mijloci între ei şi tînăr. Ceea ce urmează este un ritual de prezentare.

[16] ἀρετὴν παραδοῦναι, a trece altora virtutea, a o preda, este promisiunea (ἐπάγγελμα) clasică a sofiştilor (vezi în acest sens şi *Hp. Ma.*, 283 c şi *Prt.*, 316 c şi 319 d). Acesta este de fapt terenul pe care Socratele platonician are să-i înfrunte pe sofişti. Căci dacă virtutea se poate învăţa, la şcoala cui trebuie să meargă tînărul doritor să deţină ştiinţa virtuţii, la şcoala sofisticii sau la cea a dialecticii socratice? Şi totuşi ce are comun eristica cu predarea virtuţii? Pentru urechea atenianului, cuvîntul acesta nu avea doar sunetul pios cu care ne-a familiarizat pe noi morala creştină. El trimitea mai degrabă la deprinderea unui comportament civic matur, pentru care însuşirea abilităţii verbale nu era de cea mai mică importanţă. A deţine virtutea însemna în fond cultivarea însuşirilor care-i permiteau unui individ să ia parte activă la treburile comunităţii. Eticul se rezolva nemijlocit în politic şi, de aceea, retorica sau eristica puteau fi, în viziunea sofiştilor, demersuri paideice necesare oricărui personaj doritor să joace un rol pe scena socială. O întemeiere a politicului în etic, deci o cultivare a funcţiilor civile pe terenul, în prealabil consolidat, al eului reflexiv şi moral-bun, este, împotriva sofiştilor, o năzuinţă socratică, şi tocmai ea constituie obiectul dialecticii cu deschidere moral-politică, al acelei „arte regeşti" (βασιλικὴ τέχνη) despre care va fi vorba mai jos.

[17] Aşa îl numeau grecii pe regele Persiei.

[18] ἐπίδειξις se numeşte actul exhibării publice a abilităţii sofistice. De notat că la sofiştii clasici (la Protagoras, Gorgias sau Hippias), prezentarea abilităţii respective îmbrăca forma unor

conferinţe, a unor expuneri de proporţii (vezi de pildă, *Grg.*, 447 a, *Hp. Mi.*, 363 a, *Hp. Ma.*, 286 a—b). Aici, abilitatea sofistică, de vreme ce constă în producerea perplexităţii şi confuziei, are nevoie, pentru a fi înfăţişată, de un respondent benevolent şi supus, care devine astfel termenul necesar implicat în demonstraţia publică. În *Euthydemos*, rolul acesta îl va juca la început Cleinias.

[19] Compară cu *Gorgias*, 460 a.

[20] Prin Μνήμη, Memoria, este vizată aici Mnemosyne, mama muzelor.

[21] Omologarea victoriei în acest tip de trîntă sportivă implica punerea la pămînt a adversarului de trei ori la rînd.

[22] Această „înscăunare" (θρόνωσις) preceda ceremonialul iniţierii: în jurul neofitului aşezat pe patul sacru, coribanţii, preoţii zeiţei Cybele (adorată pe muntele Cybele, în Frigia, printr-un cult de natură orgiastică) dansau şi cîntau lovindu-şi ritmic tobele.

[23] Prodicos din Ceos, unul din cei patru sofişti clasici (alături de Protagoras, Gorgias şi Hippias) este pomenit de Platon ca „semantician", specialist în sinonimii, deci în depistarea nuanţelor fine care deosebeau între ele cuvintele înrudite (διαίρεσις ὀνομάτων). O parodiere a stilului său apare în *Protagoras*, 358 a—c, iar referiri sumare la persoana lui, în *Charmides*, 163 d; *Protagoras*, 358 a—b; *Hippias Maior*, 282 c; *Cratylos*, 384 b.

[24] προτρεπτικὴ σοφία era o manieră metodic elaborată prin care un tînăr urma să fie convins, pas cu pas, de necesitatea abordării studiului filosofiei sub aspectul ei teoretic şi practic (cunoaştere şi virtute). Era deci vorba de interiorizarea unui ideal care avea drept rezultat viaţa trăită la nivelul înţelepciunii. Socrate îi invită de fapt pe cei doi sofişti la un *concurs* protreptic: este superioară metoda aceluia dintre ei care îl va convinge mai repede şi mai sigur pe tînărul Cleinias de necesitatea studierii filosofiei. Condiţiile concursului, ca şi posibilitatea deciziei, sînt deci clare. Tema recurentă a dialogului — înfruntarea dintre eristica sofistică şi dialectica socratică — apare astfel într-o manieră decisivă sub forma motivului protreptic (vezi şi nota 29).

[25] Tripartiţia bunurilor (ale corpului, cele exterioare corpului şi spirituale) apare în *Gorgias*, 451 e (legată de scolionul lui Simonide), şi va fi reluată şi în *Legi*, 697 b—c. Toate aceste specii de

bunuri sînt în sine neutre; abia felul în care sînt folosite le dă o semnificație pozitivă sau negativă. Justa lor folosire este însă în întregime opera înțelepciunii care, din această pricină, rămîne singurul bun adevărat (cf. *infra*, 281 d-e). Diogenes Laertios (III, 80—81) discută această tripartiție platoniciană indicîndu-l pe Aristotel ca sursă de informație: „După cum spune Aristotel, el clasifica lucrurile în felul în care urmează: bunurile se află unele în sufletul, altele în corpul nostru și altele în afară de noi. Așa de pildă, dreptatea, cumințenia, curajul, cumpătarea și altele de acest fel se găsesc în sufletul nostru, frumusețea, buna alcătuire trupească, răutatea și forța se găsesc în corp, pe cînd prietenii, prosperitatea patriei și bogăția fac parte din lucrurile din afara noastră. Astfel sînt trei feluri de bunuri: ale sufletului, ale corpului și ale lucrurilor exterioare" (trad. C.I. Balmuș). Acest fragment face parte din așa-numitele „clasificări platoniciene", sistematizare scolastică a operei lui Platon întreprinsă în epoca elenistică. O diviziune asemănătoare a bunurilor este proprie și stoicilor, cu deosebirea că ultimele două categorii sînt pentru aceștia indiferente, deoarece nu depinde de noi ca să le avem, și nici ca avîndu-le să le păstrăm. În orice caz, această tripartiție a bunurilor devine clasică și o regăsim în sec. VI e.n. în cap. XIII al lucrării lui David, *Introducere în filozofie*.

26 οὐδὲ σεμνοῦ ἀνδρός; VRIES (1972, 45) atrage atenția că adjectivul onorific σεμνός vizează aici calitatea intelectuală și nu rangul, importanța personajului care ar fi capabil de răspuns.

27 Acesta este unul din leit-motivele doctrinei platoniciene; a se vedea în acest sens *Prt.*, 345 b și 352 c; *Grg.*, 466 e și 467 a; *Chrm.*, 172 a; *Men.*, 88 a; *R.*, 428 b și urm.

28 A se vedea și *Banchetul*, 184 b—c („Căci la noi așa s-a făcut datina încît, precum nu se socotea o umilință la cei ce iubesc să se robească de voie iubiților — oricît de mult s-ar robi — și nu erau ținuți de rău pentru aceasta, tot astfel mai e o singură robie de bunăvoie pe care nimeni n-o înfierează: aceea care se face spre a ajunge la virtute. Este astăzi statornicit la noi că, dacă unul vrea să îl servească pe altul, încredințat că la rîndu-i va deveni și el, datorită aceluia, mai bun, fie într-o destoinicie oarecare, fie într-o privință a virtuții, o astfel de înrobire de bunăvoie să nu fie considerată nici rușinoasă, nici umilitoare"; trad. C. Papacostea).

[29] Dacă înţelepciunea poate sau nu poate fi învăţată constituie tema întregului dialog *Menon*. Aici ea este considerată ca rezolvată şi este expediată doar în aceste cîteva propoziţii. Că virtutea constituie obiectul unei ştiinţe şi că, deci, poate fi învăţată, Socrate o va arăta în *Protagoras*.

[30] După opinia lui Düring (*Aristotle's "Protrepticus" : an attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961, p. 19; *apud* SPRAGUE, 1965, 21, nota 30), acest pasaj (278 e—282 d) este „cel mai timpuriu exemplu de discurs tipic protreptic care s-a păstrat pînă la noi". Influenţa celor două secţiuni protreptice din *Euthydemos* a fost recunoscută în *Protrepticul* lui Iamblichos.

[31] Pasajul a fost raportat îndeobşte la sclavii din Caria care, fiind ieftini, erau folosiţi pentru experimente periculoase. De unde proverbul ἐν Καρὶ ὁ κίνδυνος, similar cu *experimentum fiat in corpore vili* („să se facă o experienţă pe trupul unui om fără valoare"). SPRAGUE (1965, 26, nota 38) sugerează şi posibilitatea mercenarului carian, deosebit de bun (cf. Herodot, V, 111—112), şi folosit, deci, în situaţii de mare dificultate. Sensul este, oricum, clar: să fiu eu cel supus riscului.

[32] Medeea, fiica regelui colchidian Aietes, devenită în literatura alexandrină şi la Roma tipul magicienei, reda oamenilor tinereţea, fierbîndu-i într-un cazan. Socrate, fiind vîrstnic, este gata să se supună unei cazne asemănătoare, cu speranţa, în contextul nostru, a unei renaşteri spirituale.

[33] Cf. Herodot, VII, 26; satirul frigian Marsyas l-a provocat pe Apollon la un concurs muzical. Cîştigînd întrecerea, zeul l-a jupuit pe satir şi a făcut din pielea lui un burduf pe care l-a agăţat în crengile unui platan.

[34] Cf. *supra*, 284 c.

[35] Cf. Diog. Laert., III, 35: „Se mai povesteşte că Antistene, pregătindu-se să citească în public o lucrare pe care o compusese, îl invită şi pe Platon să asiste. Acesta îl întrebă ce se pregătea să citească şi Antistene îi răspunse că va citi ceva despre imposibilitatea contradicţiei. «Atunci — îi spuse Platon — cum poţi să scrii asupra acestui subiect?», arătînd astfel că Antistene se contrazice singur".

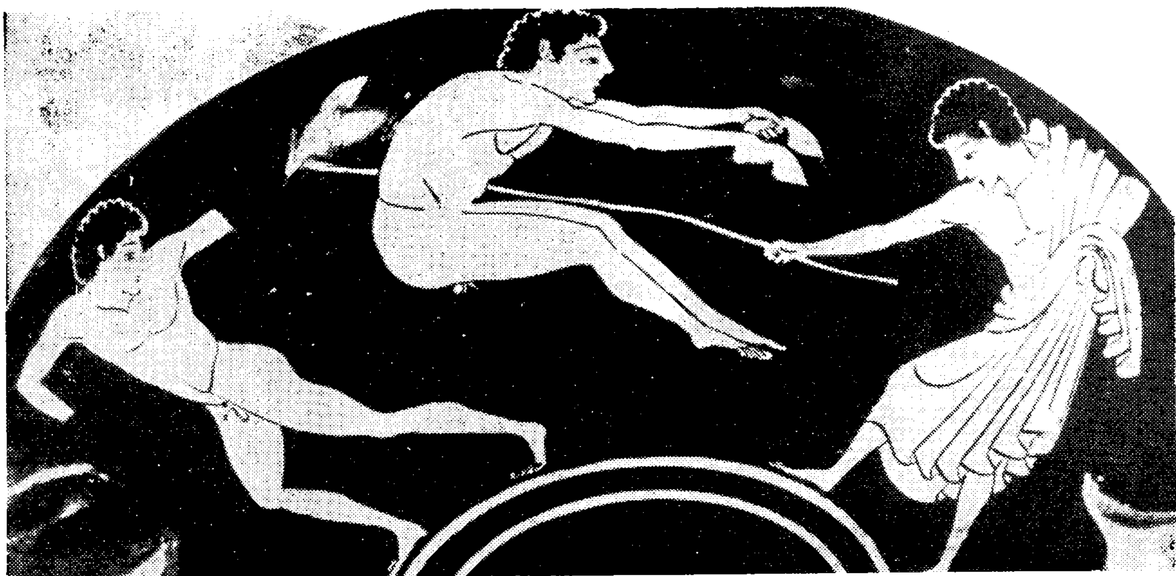
[36] Ca tată detronat al lui Zeus, Cronos simbolizează aici un moment revolut şi, deci, un comportament anacronic.



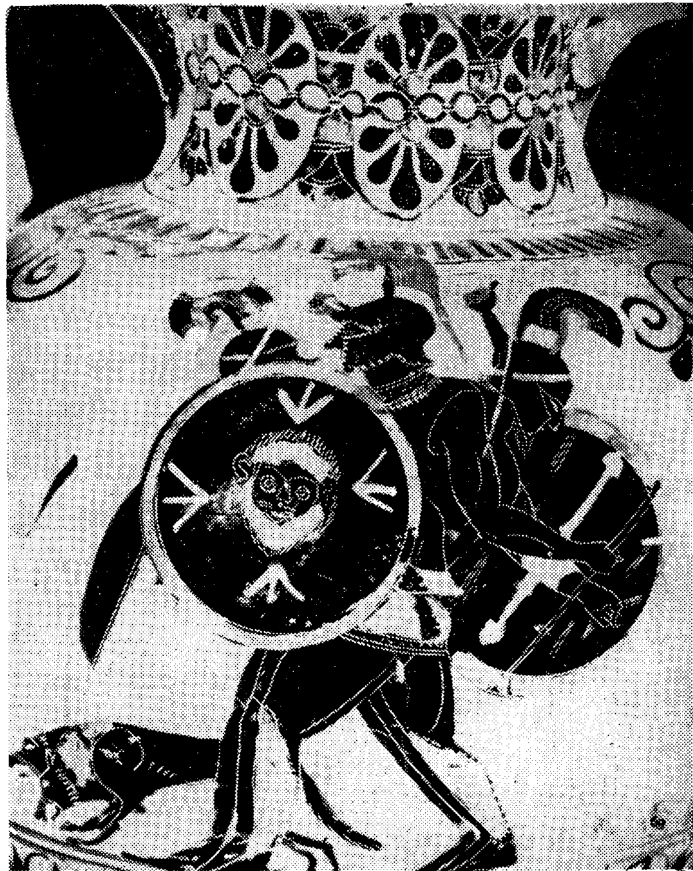
Duris. Educația ateniană. Cupă atică (începutul secolului V). Muzeul din Berlin



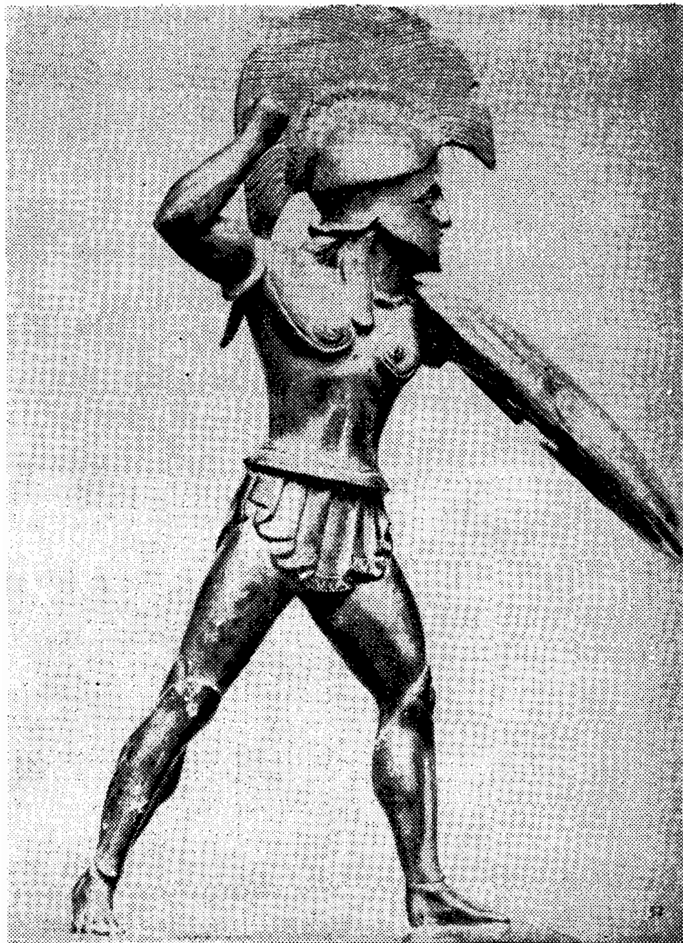
Aruncător de **disc**. Cupă atică (sfîrşitul secolului VI). Muzeul din Boston



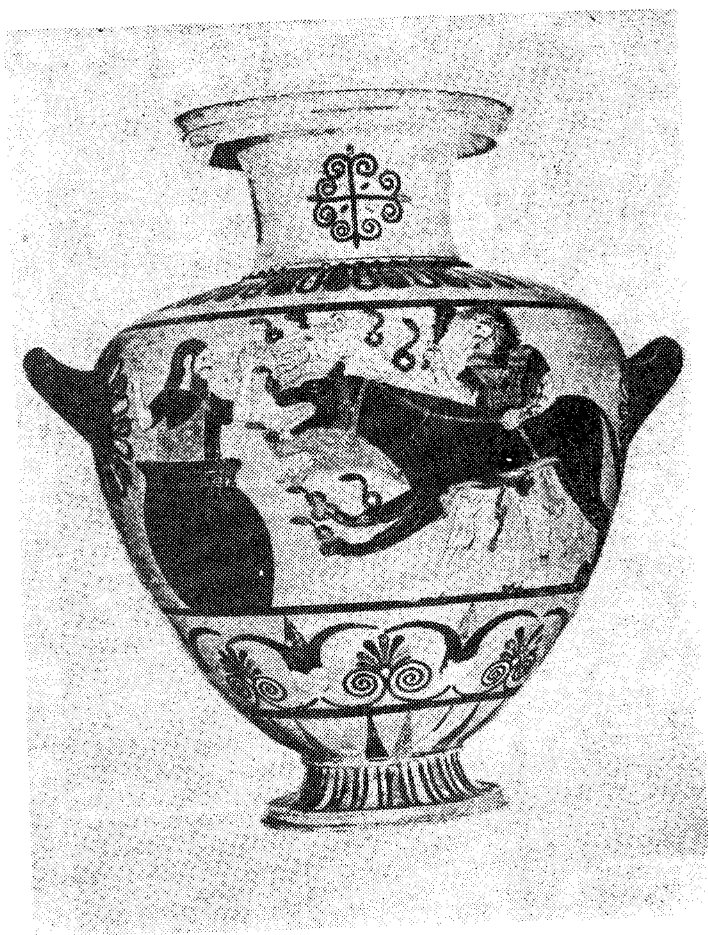
Săritor în lungime. Cupă atică (sfîrşitul secolului VI). Muzeul din Boston



Triplul Geryon. Amforă atică (cca 530 î.e.n.). Cabinet des Médailles, Paris, Louvre



Hoplit. Bronz (sfîrşitul secolului VI î.e.n.). Muzeul din Berlin



Vas cretan. Heracles şi Cerberul (cca 530 î.e.n.). Paris, Louvre



Citharist. Amforă atică (cca 480 î.e.n.). Muzeul din Boston



Cleophrades. Flautist. Amforă atică (cca 500 î.e.n.). British Museum

[37] Metafora lui Platon îl are în vedere pe zeul marin din insula Pharos (în apropierea gurilor Nilului), despre care Homer (*Odiseea*, IV, 454 și urm.) povestește că își ascundea identitatea punînd în joc darul său de a se metamorfoza necontenit. Avînd calități oraculare, el se sustrăgea celor care-i puneau întrebări uzînd tocmai de puterea politropiei sale.

[38] Nota lui SPRAGUE (1965, 35) la acest pasaj este următoarea: „Înclin să fiu de părerea lui R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953, p. 74, că este «greu de imaginat ce fel de activitate a avut Platon în vedere cînd s-a referit la folosirea dialectică a descoperirii matematice»". APELT (1918, 100, nota 57) dă următoarea explicație: „Nu există nici o artă și nici o știință particulară care, în ultimă instanță, să nu supună dialecticianului felul și direcția performanțelor proprii, în vederea verificării și aprobării lor; asta în cazul în care pretindem ca aceste rezultate să fie realmente folositoare. Așa de pildă, în dialogul *Cratylos* (390 c), dătătorul de nume trebuie să se supună cenzurii dialecticianului. Iar în privința disciplinelor matematice, cartea a șaptea a *Republicii* (522 c și urm.) ne dă suficiente informații".

[39] Nu prin subtilitate excelează Criton în dialogurile lui Platon. Totuși aici el înțelege foarte bine că argumentele pe care Socrate le pune în gura lui Cleinias fuseseră în fapt rostite de către Socrate însuși.

[40] „Arta regească", βασιλικὴ τέχνη (vezi *Plt.*, 259 d și 305 a) nu este pentru Platon altceva decît filosofia înțeleasă ca dialectică. În cazul în care idealul platonician al fuziunii filosofului (dialecticianului) cu omul de stat devine o realitate, „arta regească"ajunge să fie una cu πολιτικὴ τέχνη.

[41] Referința este la *Cei șapte împotriva Tebei* (versurile 2—3).

[42] Corinthos, întemeietorul mitic al cetății Corint, era considerat de corintieni, spre amuzamentul celorlalți greci, drept fiul lui Zeus. Cînd Corintul s-a ridicat împotriva cetății-mamă, Megara, corintienii au trimis în repetate rînduri ambasadori pentru a stîrni în inimile megarienilor sentimente pioase pentru pretinsul întemeietor sacru al cetății, „Corinthos, fiul lui Zeus". Demersurile lor au rămas însă fără rezultat și expresia „Corinthos, fiul lui Zeus" a fost simțită ca un refren de proastă calitate, devenind proverbială pentru orice încercare repetată, menită să se soldeze cu insucces.

[43] Al treilea val era considerat cel mai mare şi cel mai periculos; Dioscurii, Castor şi Pollux, fii ai lui Zeus şi ai Ledei, treceau drept protectori ai marinarilor pe timp de furtună.

[44] Ctesippos presupune că la vîrsta lor, cei doi sofişti nu mai aveau dantura intactă.

[45] Salt executat înăuntrul unui cerc de săbii sau peste un rînd de săbii aşezate cu vîrful în sus (cf. Xenofon, *Banchetul*, II, 11; VII, 3).

[46] ὦ πολυτίμητε Εὐθύδημε; invocare legată de limbajul cultual. Deci „venerat", „demn de cinstire" (cf. VRIES, 1972, 51).

[47] Hidra din Lerna, monstru acvatic căruia îi creşteau mai multe capete în locul celui retezat, era asistată, în lupta ei cu Heracles, de un crab trimis de zeiţa Hera. Heracles nu a putut învinge decît ajutat, la rîndu-i, de nepotul său Iolaos. Dacă avem în vedere aşezarea sofiştilor indicată la 271 b, Euthydemos în dreapta lui Socrate, Dionysodoros în stînga sa, rezultă că Socrate îl identifică pe primul cu hidra, iar pe celălalt cu crabul.

[48] Cei mai mulţi comentatori consideră că prin „Iolaos al meu" Socrate îl are în vedere pe Ctesippos, care îi sare mereu în ajutor, nefăcînd însă decît să învenineze atmosfera (de unde remarca „mai mult m-ar încurca"). VRIES (1972, 51) observă însă că potenţialul optativ ἔλθοι („dacă ar veni") exclude referinţa la Ctesippos şi că vorbele lui Socrate vizează doar un personaj fictiv.

[49] Se pare că Dionysodoros are în vedere banca de piatră pe care stă împreună cu Socrate, Euthydemos şi Cleinias (vezi totuşi şi VRIES, 1972, 52 pentru o posibilă interpretare proverbială: stupid şi nesimţitor ca o piatră; sau: redus la tăcere şi incapabil de orice răspuns).

[50] Textual: „nu legi fir de fir"; deci: tot ce spui nu ţine laolaltă, e dezlînat. În context, Ctesippos îi obiectează lui Euthydemos că asociază lucruri care nu sînt similare (cf. LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Sofismele euthydemice*, sofismul 12).

[51] Nu s-a putut spune cu precizie despre ce statuie este vorba. MÉRIDIER (1964, V, 186, nota 1) are în vedere statuia lui Apollon, consacrată zeului după victoria de la Salamina (Pausanias, X, 14, 3). Potrivit descrierii lui Herodot (VIII, 121) statuia aceasta măsura cca 5,50 m şi străjuia faţada de est a templului.

[52] Geryon, gigant cu trei capete şi corpul triplu pînă la şolduri nu putea fi, desigur, înarmat doar cu o lance şi un scut; la fel Briareos, unul dintre giganţii hecatoncheiri, deci „cu o sută de braţe".

[53] Herodot, IV, 65 descrie acest obicei al sciţilor de a folosi craniile duşmanilor drept cupe; cei bogaţi le poleiau în interior cu aur.

[54] Protestul lui Socrate se referă la al doilea termen al concluziei lui Dionysodoros: cum ar putea el, Socrate, să se bucure de cinstea de a fi confundat cu o persoană atît de inteligentă şi ilustră?

[55] În mai multe rînduri (273 e; 294 a) Socrate s-a adresat sofiştilor folosind formule clasice de invocare a divinităţilor. Aici este parafrazată modalitatea poetică de celebrare a unui zeu sau erou. Vezi Teocrit, XVII, I: „Să începem cu Zeus, Muze, şi să încheiem cu Zeus ...".

[56] De aici rezultă că marea masă a poporului atenian considera că descinde, prin Ion, fiul lui Apollon şi al Creusei (fiica lui Erechteu), din zeul Apollon (pentru raportul existent între Ion şi pămîntul atic, vezi RE, 1916, IX, col. 1857). Comentatorii au subliniat că acest pasaj este dominat de ideea religioasă care uneşte familia şi naţiunea de strămoşul comun. La Atena, fratria era alcătuită din treizeci de familii. Numărul fratriilor era de douăsprezece, de vreme ce în stat existau patru triburi a cîte trei fratrii fiecare. „De aici, observă ROBIN (1950, I, 1935), analogia dintre cultul propriu familiei şi cel al fratriei".

[57] Cf. Diog. Laert., II, 30: „Văzînd [Socrate] pe Eucleides interesat foarte de aproape de argumentele controversate, îi spuse: «Vei reuşi foarte bine cu sofiştii, Eucleides, dar cu oamenii nici de fel». El credea că acest soi de subtilităţi sînt fără folos, după cum ne arată Platon în *Euthydemos*."

[58] Este vorba de începutul primei *Olimpice*. Interpretarea lui MÉRIDIER (1964, V, 193, nota 1) la acest pasaj: „Socrate vrea să spună: Raritatea (şi nu valoarea reală) dă preţ lucrurilor. Astfel, apa în sine are o mare valoare, însă, cum nu este rară, nu poate fi calificată ca τίμιον; ea este, dimpotrivă, εὐωνότατον."

[59] Sub forma acestei relatări puse în gura lui Criton este introdusă în dialog figura *logografului anonim*. Acest personaj a prilejuit zeci de conjecturi filologice şi discuţia privind identitatea sa, în-

ceputǎ de SCHLEIERMACHER (1805, I_2, 405), nu a fost închisă nici astăzi. Ar fi greu de trecut în revistă în spaţiul unei note toate argumentele care, timp de un secol şi jumătate au fost aduse în favoarea unuia sau altuia dintre contemporanii pe care Platon i-ar fi avut în vedere cînd a construit tipul logografului anonim. Pentru cea mai mare parte a discuţiilor din secolul XIX, controversa filologică este excelent rezumată de FISCHER (1880, 6 şi urm.). Pentru perioada ulterioară pot fi utilizate indicaţiile lui FRIEDLÄNDER (1964, II, 321). Cu gîndul de a oferi o imagine a preocupărilor legate de persoana logografului anonim, dăm o listă a personajelor istorice asupra cărora s-a oprit alegerea filologilor, consemnînd şi pe autorii care au optat şi argumentat pentru aceste personaje. Pentru oratorul *Isocrate:* Schleiermacher, Heindorf, Bernhardy, Welcker, Spengel, Geel, Backe, Krische, Bonitz, Fischer, Méridier, Shorey, Mathieu, Raeder şi alţii; pentru oratorul *Lysias:* Van de Prinsterer; pentru oratorul *Thrasymachos din Chalcedonia:* Winkelmann; pentru *Polycrates* („care nu era unul dintre cei mai puţin însemnaţi oratori atici ai vremii sale") : Hermann; pentru oratorul *Theodor din Bizanţ:* Sauppe; pentru sofistul *Antiphon:* Taylor; pentru un *personaj tipic,* „vizînd o întreagă categorie umană" : Steinhardt, Stallbaum, Socher, Susemihl, Bluck; pentru *un personaj determinat, dar neidentificabil:* Funkhänel.

Se observă că majoritatea comentatorilor au înclinat către persoana oratorului Isocrate şi motivele pentru care au făcut-o pot fi găsite, cu argumente temeinice, la SPENGEL (1853, 729 şi urm.) sau MÉRIDIER (1964, V, 133 şi urm.). Importantă pentru noi rămîne însă *funcţia* pe care o îndeplineşte acest personaj introdus în scenă în clipa în care dialogul părea sfîrşit.

Nu este de ajuns că Platon îl apără pe Socrate, pe sine însuşi şi propria-i filosofie, bătîndu-şi joc, cu sau fără măsură, de sofistică. Pericolul asimilării dialecticii socratice cu eristica era pe semne atît de mare, opinia publică ateniană era în asemenea măsură incapabilă să distingă între elementele constructive ale socratismului platonicizant şi cele destructive ale socratismului degenerat în eristică (să ne gîndim la *Norii* lui Aristofan, unde Socrate trece drept un sofist de rînd), încît Platon a simţit nevoia, cu ajutorul acestui personaj anonim, să spună încă o dată, răspicat, că eristica nu este nici filosofia sa şi nici filosofia în general.

În figura logografului anonim este rezumată mentalitatea celor care confundînd filosofia cu eristica, decretau întreaga filosofie ca neserioasă şi lipsită de valoare. Din categoria aceasta a logografului anonim, au făcut parte acei oameni politici cu influenţă în stat, care l-au lăsat pe Socrate să cadă victimă unei confuzii întreţinute de ei înşişi (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, II, 180). Platon nu s-a mulţumit să-i prezinte, prin cei doi eristici, pe corupătorii potenţiali ai tineretului. Cei care, cu bună sau rea-credinţă, transformaseră, în ochii celor mulţi, filosofia în sofistică iar pe Socrate într-un corupător de rînd, trebuiau să-şi aibă locul lor în scenariul acestui dialog de apărare şi denunţare.

BIBLIOGRAFIE

ALDERMAN, H., *Dialectic as philosophical care*, în „Man and World", VI, 2, 1973, pp. 206–220.

APELT, O., *Platon Euthydemos*, übersetzt und erläutert, Leipzig, 1918.

ARNIM, H. von, *Platos Jugenddialoge*. Leipzig/Berlin, 1914, p. 123 și urm.

AST, F., *Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1816, pp. 408–417.

BADHAM, C., *Platonis Euthydemus et Laches*, Jena, 1865.

BAUMANN, J. A., *De nonnullis Euthydemi Platonici locis*, Programm der Studien-Anstalt, 8, Landau, 1877.

BINDER, G. – LIESENBORGHS, L., *Eine Zuweisung der Sentenz* οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν *an Prodikos von Keos*, în „Mus. Helv.", 23, 1966, pp. 37–43.

BONITZ, H., *Platonische Studien*, Berlin, ed. II, 1875, pp. 89–143.

BRUNS, I., *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin, 1896 (nachdr. Darmstadt, 1961).

BUCCELLATO, M., *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, Roma/Milano, 1953, cap. V.

CAIZZI, F. D., *Antistene*, în „Studi Urbinati", N.S., B. 38 (1964), pp. 48–99.

—, *Antisthenis fragmenta*, Milano/Varese, 1966.

CHAMBRY, E., BACCON, R., Platon, *Oeuvres complètes* (Class. Garnier), vol. 2, Paris, 1948 (*Euthydème*, traduction, introd., notices et notes).

CRON, Ch., *Zu Platons Euthydemus*, Sitzungsberichte der phil. – philol. und hist. Kl. der Akad. der Wissenschaft, München, 1891, pp. 556–638.

DEYCKS, F., *De Megaricorum doctrina eiusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis* (Diss.), Bonn, 1827.

DÜMMLER, F., *Antisthenica* (Diss.), Bonn, 1882; în „Kl. Schriften", 1, Leipzig, 1901, pp. 10–78.

—, *De Antisthenis logica*, în „Kl. Schriften", 1, Leipzig, 1901, pp. 1–9.

—, *Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889, IV.

EDWARDS, J. B., *The Euthydemus*, în „Classical Weekly", 11, 1918, pp. 210–213, 217–221.

DUPRÉEL, E., *Les sophists*, Neuchâtel, 1948.

FESTUGIÈRE, A. J., *Antisthenica*, în „Études de Philosophie grecque", Paris, 1971, pp. 283–303.

FIELD, G. C., *Plato and his contemporaries*, London, 1930, pp. 160–174.

FISCHER, C., *Ueber die Person des Logographen in Platon's Euthydem*, Jahresber. des k.k. zweiten Ober-Gymnasiums, Lemberg, 1880.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 165–181; 318–321.

FRITZ, K. von, *Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, în „Hermes", 62, 1927, pp. 453–484.

—, Art. *Megariker*, PW, Suppl. 5, 1931, pp. 707–724.

FUNKHÄNEL, K. H., *Über Platons Euthydemus 304 d sqq.*, în „Zeitschrift für die Alterthumswiss.", 102–103, 1835, pp. 824–828.

GAST, E. R., *Platons Euthydemos in der Prima*, în „Neue Jhb. für Pädagogik", 4, 1901, pp. 515–518.

GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, Bern, 1952–1967, II/1, p. 158 și urm.

GIFFORD, E. H., *The Euthydemus of Plato.* With revised text, introduction, notes and indices, Oxford, 1905.

GIGON, O., *Gorgias „Über das Nichtsein"*, în „Hermes", 71, 1936, pp. 186–213.

GILLESPIE, C.M., *The logic of Antisthenes*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", 26, 1913, pp. 479–500; *ibid.*, 27, 1914, pp. 17–38.

GRIEDER, H., *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagelogik* (Diss.), Basel, 1962.

GUNNING, Ch. P., *De sophistis Graeciae praeceptoribus* (Diss.), Amsterdam, 1915.

GUTHRIE, W. K. C., *The Sophists*, London, 1971.

HEINDORF, L. F., *Platonis dialogi tres : Cratylus, Parmenides, Euthydemus.* Emendavit et annotatione instruxit, Berlin, 1806,

HINRICHS, G., *The Euthydemus as a locus of Socratic elenchus* în „The New Scholasticism", 25, 1951, pp. 178—183.

HOFFMANN, E., *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch*, în „Sokrates", 11, 1923, pp. 1—13. Reprodus în: HOFFMANN, E., *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, 1964, pp. 53—64.

HORN, F., *Platonstudien*, Wien, 1893, p. 145 şi urm.

HÖTTERMANN, E., *Platos Polemik im Menon, Euthydemos und Menexenos*, în „Zeitschrift für das Gymnasialwesen", 63, N.F., 43, 1909, pp. 81—102.

KARLIN, E., *The method of ambiguity*, în „The New Scholasticism", 21, 1947, pp. 154—191.

KERFERD, G. B., *The first Greek sophists*, în „Classical Review", 64, 1950, pp. 8—10.

KEULEN, H., *Untersuchungen zu Platons „Euthydem"*, Wiesbaden, 1971.

KNEALE, W. & KNEALE, M., *The development of logic*, Oxford, 1962, chapter 1, section 4; ed. românească, Cluj-Napoca, 1974, pp. 20—26.

LEISEGANG, H., Art. *Platon*, RE 20, 2, 1950, col. *Euthydemus.*

LÜDDECKE, K., *Die Frage der Echtheit und Abfassungszeit des Euthydemus*, Celle, 1897.

MATHIEU, G., *Les premiers conflits entre Platon et Isocrate et la date de l'Euthydème*, în „Mélanges G. Glotz" 2, Paris, 1932, pp. 555—564.

MÉRIDIER, L., Platon, *Oeuvres complètes*, V_1, Paris, 1931; ed. V, 1964, pp. 109—197 (*Euthydème*, texte établi et traduit, notice et notes).

MIKKOLA, E., *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki, 1954.

NATORP, P., Art. *Euthydemus*, RE 6, 1, 1907, col. 1504—1505.

—, Art. *Eristiker*, RE 6, 1, 1907, col. 467.

NESTLE, W., *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten*, în „Philologus", 67, 1908, pp. 531—581.

NESTLE, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, în „Philologus", 70, 1911, pp. 1—51.

—, *Xenophon und die Sophistik*, în „Philologus", 94, 1941, pp. 31—50.

PFLAUMER, R., *Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon*, în „Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken", Festschrift H.-G. Gadamer, Siebeck, P.(ed.), Tübingen, 1960, pp. 189—223.

PINZGER, G., *Specimen novi commentarii in Platonis Euthydemum*, Liegnitz, 1832.

PLASS, P., *„Play" and philosophic detachment in Plato*, în „Transact. and Proceedings of the Am. Phil. Association", 98, 1967, pp. 343—364.

POLZER, A., *Über die Echtheit des Euthydemos*, Programm des deutschen Staats-Obergymnasiums, Olmütz, 1874.

POST, L. A., *Plato's Euthydemus and Lysias*, în „Classical Weekly", 20, 1926, pp. 29—31.

PRAECHTER, K., *Platon und Euthydemos*, în „Philologus", 87, 1932, pp. 121—135.

PRANTL, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Leipzig, 1855, pp. 41, 69, 101.

RAEDER, H., *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1920.

RIES, K., *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophie* (Diss.), München, 1959.

RITTER, C., *Platon*, I, München, 1910; II, München, 1923.

ROBIN, L., Platon, *Oeuvres complètes*, vol. I, Paris, 1950, pp. 559—611; 1325—1334 (*Euthydème*, traduction et notes).

ROBINSON, R., *Plato's consciousness of fallacy*, în „Mind", 51, 1942, pp. 97—114; retip. în ROBINSON, R., *Essays in Greek philosophy*, Oxford, 1969, pp. 16—38.

—, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953.

ROUTH, M.J., *Platonis Euthydemus et Gorgias*. Recensuit, vertit, notasque suas adjecit, Oxford, 1784.

SCHAARSCHMIDT, C., *Die Sammlung der Platonischen Schriften*, Bonn, 1866, pp. 326—342.

SCHANZ, M., *Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato: I. Die Sophisten*, Göttingen, 1867.

SCHANZ, *Platonis Euthydemus*. Ad codices denuo excussos edidit M. Schanz, Würzburg, 1872.

—, *Platon's Euthydemos. Für den Schulgebrauch erklärt*, Würzburg, 1874.

SCHLEIERMACHER, F., *Platons Werke*, Berlin, 1804—1808 (5 vol.).

SEHRWALD, Ch. F., *Zu Platons Euthydemos*, în „Neue Jhb. für Philol. und Päd.", 43. Jhg., 107, 1873, pp. 490—492.

SHOREY, P., *What Plato said*, Chicago, 1933, pp. 160—168; retip. 1965.

SORETH, M., *Zur relativen Chronologie von Menon und Euthydem*, în „Hermes", 83, 1955, pp. 377—379.

SPENGEL, L., *Isokrates und Platon*, în „Abhandl. der philos.-philol. Classe der königl. bayer. Akad. der Wissenschaften", München, 1853, VII, 1, p. 729 şi urm.

SPRAGUE, R. K., *Plato's use of fallacy : a study of the Euthydemus and some other dialogues*, London, 1962.

—, *Euthydemus*. Translated, with an Introduction, Indianapolis/New York, 1965.

—, *Parmenides' sail and Dionysodoros' ox*, în „Phronesis", 12, 1967, pp. 91—98.

STALLBAUM, G., *Platonis Euthydemus*. Recensuit et prolegomenis atque commentariis illustravit, Gotha/Erfurt, 1836.

STENZEL, J., *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928; nachdr. Hamburg, 1961, pp. 45—53; 66—81.

SUDHAUS, S, *Zur Zeitbestimmung des Euthydem, des Gorgias und der Republik*, în „Rheinisches Museum", 44, 1889, pp. 52—64.

SYBEL, L. von, *Platon's Technik*. An Symposion und Euthydem nachgewiesen, Marburg, 1889.

TAYLOR, A. E., *Plato, the man and his work*, London, 1927, pp. 89—102.

UEBERWEG, F. —PRAECHTER, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, 1920, pp. 265—268.

UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, 1—2, Milano, 1967.

VANHOUTTE, M., *La notion de la σοφία après l'Euthydème de Platon* (thèse), Louvain, 1942.

VRIES, G.J. de, *Plato Euthydemus met een inleiding en aantekeningen uitgeven*, Groningen, 1951.

VRIES, G. J. de *Notes on some passages in the Euthydemus*, în „Mnemosyne", 25, 1972, pp. 42–55.

WABER, L., *Isokrates und der am Schluss von Platon's Euthydem gezeichnete Rhetor*, Kremsier, 1886.

WELLS, G. H., *The Euthydemus of Plato*, with an introduction and notes, London, 1881.

WILAMOWITZ–MOELLENDORFF, U. von, *Platon*, Berlin, 1920, I, 310–321; II, 154–168.

WINCKELMANN, A. W., *Platonis Euthydemus*, Leipzig, 1833.

ΚΡΑΤΥΛΟΣ
CRATYLOS

INTERPRETARE LA
CRATYLOS

I. DIALOGUL CRATYLOS ÎN FAȚA LUMII MODERNE

„Ca un miracol țîșnește limba din gura unei națiuni", exclama la începutul veacului trecut, cînd se trezise interesul pentru toate limbile pămîntului, Wilhelm von Humboldt. La acest „miracol", dacă se poate vorbi astfel cu privire la limbă, se gîndește Platon în dialogul de față. Este adevărat, studiul limbii se reduce aici la cuvînt; la rîndul lui cuvîntul, pentru un antic, era lipsit de adîncimea istoriei; și este iarăși adevărat că, pînă la urmă, ni se cere în cazul de față să părăsim și cuvîntul. Dar eșecul pe care și-l asumă Platon este însoțit de cîteva admirabile lecții. Și dealtfel este o întrebare dacă nu e vorba de un eșec pe care trebuie să și-l asume, pînă la urmă, orice știință a limbii. Căci este în joc — ceea ce nu se vede întotdeauna în cercetările mai noi asupra limbii — impasul logos-ului, în măsura în care acesta tinde să fie, ca în greacă, și gînd și cuvînt. Poate că limba însăși este, cum îi place lui Platon să spună undeva în dialog, zeul Pan în persoană, pe jumătate rațiune pe jumătate sălbăticiune. De aceea, dacă nu limba întreagă, cuvîntul cel puțin reprezintă o înfrîngere. Dar este una din cele mai frumoase înfrîngeri pe care le încearcă omul.

Pentru că nu au consimțit de obicei eșecului și își interzic astfel să vadă dincolo de el, cu el cu tot, — cum face Platon —, aproape toți laolaltă, filosofi, filologi și lingviști, s-au grăbit, ca sub o conspirație, să discrediteze dialogul acesta despre dreapta denumire a lucrurilor. Nu era de ajuns că prin el însuși dialogul, cu partea sa centrală plină de etimologii grecești, se dovedea departe de a putea atrage și desfăta pe cititorul modern, așa cum o fac alte dialoguri. Majoritatea învățaților ce s-au aplecat asupra lui au înțeles să ne asigure în plus că, de astă dată, Platon trebuie crezut cînd spune că totul la el este joc (de ce numai de astă dată?) și că, în afara începutului și sfîrșitului, dialogul nu reprezintă altceva decît un exercițiu, unul plin de fantezie și de grație dar și de oarecare dizgrație, de ironie la adresa altora dar și de pierdere de sine ca sub un delir. Dacă, măcar, Socrate ar fi avut scuza din dialogul *Phaidros*, cum că delirează sub vraja

naturii şi încins de soare ... Dar tot ce putea el invoca era întîlnirea din dimineaţa aceea cu Euthyphron, pretinsul ştiutor în cele divine. Să convenim — ni se cere — că Socrate s-a aşezat pentru o dată la nivelul lui Euthyphron.

Ceea ce este de necrezut, în această autorizată încurajare a cititorului de a nu lua în serios dialogul, este faptul că interpreţii nu au multe de pus în loc, nici în parte, nici în întreg. Din cele 140 de cuvinte pentru care gînditorul antic reclamă şi încearcă etimologii, modernii — cu toată perspectiva lor istorică şi tot aparatul lor savant — abia dacă au putut lămuri în plus (cum se vede din tabloul de la finele traducerii) etimologia cîtorva cuvinte. Pentru ansamblul lor, pe de altă parte, nu ni se arată în general ce rost are în dialog şi nici de ce au fost alese acele cuvinte greceşti şi nu altele. Iar cînd un elenist şi cunoscător al platonismului ca Wilamowitz-Moellendorff vine să spună că dialogul este o joacă şi *ein lustiges Buch*, te întrebi: sună oare joaca de-aici la fel cu batjocura din *Euthydemos* ori din *Hippias Maior*? iar dacă ar fi fost vorba de o glumă, trebuia ea să fie reluată chiar de 140 de ori?

Ar rămîne problema cea mare a limbii, în numele căreia dialogul lui Platon ar putea fi privit cu superioritate. Dar tocmai la acest punct eşecul filosofiei lui Platon poate spune ceva despre greutatea de a se constitui o filosofie a limbii, în zilele noastre, pe măsura vastelor cuceriri ale lingvisticii moderne. Să punem în lumină, atunci, înainte de a urmări ce este cuvîntul la Platon şi care-i sînt cuvintele, cîteva nedumeriri cu privire la ştiinţa limbii care pot face să nu fie dat cu totul uitării dialogul acesta.

Ceva în cultura umanistă de astăzi refuză să accepte — cum ne cere nu numai atît de agresivul neo-pozitivism, dar o cer şi unii lingvişti de seamă — că limba ar fi un simplu sistem de comunicare, fie şi cel mai desăvîrşit. Avînd în faţă toate limbile pămîntului, cultura noastră nădăjduia că modernii vor reuşi să spună lucruri ceva mai pătrunzătoare despre limbă. Probabil însă că trebuie plătită, cel puţin în primul moment, extinderea prea mare a cunoştinţelor. Cu adîncirea într-o singură limbă, sanscrita, Panini a dat, în acelaşi veac al IV-lea înaintea erei noastre, o gramatică de la care a pornit lingvistica modernă şi de la care ea mai are, după judecata unora, de învăţat încă.

La fel Platon: cu stăpînirea unei singure limbi — chiar dacă el face dovadă de o remarcabilă înţelegere şi cunoaştere în ce priveşte influenţa altora — el a dat chip unei filosofii a limbii care ne va părea semnificativă şi instructivă pînă şi în îngrădirea ei. În definitiv, cu particularul lor, limbile exprimă, fiecare, universalul rostirii, respectiv al *logos*-ului. Fiecare limbă are acces la tot. Aşa fiind, adîncirea într-o limbă poate spune uneori ceva esenţial despre rostirea omului, pe cînd alteori compararea limbilor între ele — atît de necesară în principiu — poate să nu ducă decît la abstract, în loc de esenţial.

Dar tocmai acest al doilea aspect, întîrzierea în abstract, alături şi poate solidar cu reducerea limbajului la comunicare, nedumereşte pe nespecialişti, în ceea ce pretinde să fie o schiţă de filosofie a limbii astăzi. Faptul limbii devine cu adevărat spectral prin compararea cu altceva decît limbile, de pildă, prin compararea cu semnul, cum se face prea des. În acest sens, iată ce afirmaţii i se atribuie lui Saussure: „Limba este un sistem de semne ce exprimă ideile, şi, ca atare, comparabilă cu scrisul, cu alfabetul surdo-muţilor, cu riturile simbolice, cu formulele de politeţe, cu semnalele militare etc."[1]. Iar abstractizarea limbii este dusă pînă la capăt, pe linia elementară a comparaţiei şi a generalizării: „Dacă vrem să descoperim adevărata natură a limbii, trebuie s-o luăm mai întîi în ce are ea comun cu toate celelalte sisteme de acelaşi ordin" (p. 5). Te-ai aştepta atunci să ţi se dea cîteva lămuriri despre această cuprinzătoare ştiinţă a semnelor, semiologie cum este numită aici, prin care se va lămuri misterul („natura veritabilă", spune autorul) al limbii. Dar ni se spune textual, oricît ar părea de necrezut: „Pentru că ea nu există încă, nu se poate spune ce va fi".

Ni se pare potrivit să reamintim la ce conduc ideile de mai sus: vor să ducă de-a dreptul la întemeierea ştiinţifică a lingvisticii, pe linia idealului de exactitate care solicită periodic orice disciplină umanistă. Saussure declară textual (pp. 33—34): „Dacă pentru *prima dată* (subl. ns.) am putut atribui lingvisticii un loc printre ştiinţe, aceasta se datorează faptului că am legat-o de semiologie..." Aşadar lingvistica devine ştiinţă pe baza altei

[1] *Cours de linguistique générale*, ed. III, Payot, 1971, p. 33.

ştiinţe mai cuprinzătoare, care totuşi nu există încă şi despre care nu ştim ce va fi ![2]

Nimic nu autoriză pe un nespecialist să pună în discuţie rezultatele parţiale, desigur ştiinţifice şi în spirit de exactitate, la care a putut duce în lingvistică perspectiva adusă de Saussure. Dacă însă ne vom întreba ce viziune de ansamblu asupra limbii în general se poate opune, în numele ei, celei a lui Platon, atunci avem dreptul să exprimăm cel puţin o nedumerire cu privire la concepţia modernilor. În cuvintele, aprobator redate după caietele lui Saussure, de către lingvistul contemporan E. Benveniste[3], aflăm că înţelesul limbajului ar fi acesta: „Legea supremă a limbajului este, am îndrăzni să spunem, că în limbaj nu există nimic care să rezide într-un singur termen, ca urmare directă a faptului că simbolurile lingvistice nu se află în relaţie cu ceea ce ele trebuie să desemneze, deci că *a* nu are capacitatea să desemneze nimic fără ajutorul lui *b* şi nici acesta din urmă fără ajutorul lui *a* ..."

Nu încape îndoială, iarăşi, că o asemenea „lege finală" a limbii trebuie să fie perfect funcţională, de vreme ce a fost desprinsă atît de sigur din faptele cercetate de către un mare specialist. Dar ea nu seamănă defel cu o adevărată lege finală, care să se înscrie în cultură ca o prezentare definitorie a limbii. Ea nu răspunde întrebărilor omului şi problemelor culturii asupra limbii; şi în orice caz nu te autoriză să sfîrşeşti cu întrebările despre limbă ale lui Platon.

Dacă în schimb te întorci, de la perspectiva abstractă a modernilor, la principiile despre limbă din secolul al XIX-lea atunci ai un cu totul alt sunet. În locul unde spune: „Ca un miracol ţîşneşte limba din gura unei naţiuni", Wilhelm von Humboldt continuă cu următoarele considerente despre limbă: „Ea conduce pînă la ultimele adîncimi ale umanităţii. Este cea mai luminoasă urmă şi cea mai sigură dovadă că omul nu posedă o individualitate se-

[2] Cu totul deosebit este invocată semiologia în gîndirea indiană, arată Sergiu Al-George în *Limbă şi gîndire în cultura indiană*, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, Introducere. Acolo semiologia poate din plin precede teoria limbajului (şi aceasta, logica), pentru că ea este mitico-rituală. Departe de a reprezenta deci un universal abstract, ca la Saussure, semiologia indiană invocă un universal concret, sau măcar o situaţie concretă.

[3] *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 40.

parată, în ea însăşi; că eu şi tu nu sînt simple concepte ce se favorizează reciproc şi, dacă s-ar putea merge îndărăt pînă la punctul de separaţie, ele sînt cu adevărat concepte identice şi că în acest sens există cercuri ale individualităţii, de la insul cel slab, neajutorat şi gata să se surpe, pînă la străvechea stirpe a umanităţii ... "

În vreme ce definiţia în abstract a limbii nu răspundea întrebărilor omului cu privire la limbă, una ca aceasta a lui Humboldt, făcută în „metafizic", dă poate un răspuns prea grav. Este în problemele lui Platon şi în naivitatea lor o dreaptă măsură pe care nu o întîlneşti nici în excesele spiritului ştiinţific al contemporanilor, nici în excesele metafizice ale primilor mari lingvişti.

O ultimă nedumerire asupra concepţiei moderne despre limbă — şi ea priveşte mai ales orientarea contemporană spre abstract — ne va readuce de-a dreptul la Platon: nedumerirea privitoare la rolul *cuvîntului*. În timp ce pentru Wilhelm von Humboldt „cuvîntul nu este limba, dar reprezintă cea mai însemnată parte a ei, respectiv ceea ce în lumea vie este individul" (*op. cit.*, p. 56), în ştiinţa contemporană, cu perspectiva ei abstractă şi interesul ei precumpănitor pentru forme şi structuri, limba este privită ca un sistem de simboluri arbitrare şi cel mai des chiar nemotivate. Este exact atitudinea unuia din convorbitorii dialogului, a lui Hermogenes, justificată, în chip de necrezut, chiar de către un Saussure (*op. cit.*, p. 100) prin simplul fapt că există mai multe limbi. Ca şi cum Platon şi toţi ce au stat sub fascinaţia cuvîntului n-ar fi ştiut de existenţa mai multor limbi! Este întocmai cum ai crede că existenţa mai multor oameni te-ar opri să vezi omenescul în cîte un exemplar uman; omenescul ar rezida numai în ceea ce au comun toţi oamenii iar nu şi în ceea ce, prin cîte un exemplar uman, trimite mai departe omul.

Dialogul lui Platon este unul asupra *cuvîntului*. Toată reflexiunea asupra limbii a început, de fapt, de la cuvînt. Cum să fie el părăsit tocmai de către cei care sînt în măsură să-i cunoască mai bine adevărul şi amăgirea? A nu pune problema cuvîntului înseamnă a considera vorbirea un simplu ciripit organizat.

Este ceva daimonic în cuvînt. Platon numea „daimon" ceea ce stă îndată deasupra noastră; dacă ne mînă sensibilitatea, atunci daimon ne este raţiunea. Ceva de natura aceasta, în acelaşi timp apropiat şi enigmatic, are pentru cuget cuvîntul. El este

totdeauna cu o treaptă peste ceea ce ştii. Se numeşte scriitor, spunea cu ironie Valéry, cel care nu-şi găseşte cuvîntul.

În el însuşi — se ştie — cuvîntul a apărut în trecut nu drept mijloc de comunicare, ci drept o adevărată forţă a spiritului în sînul realităţii. El a fost privit ca înzestrat cu tăria de a edifica, sau dimpotrivă de a desfiinţa. Uneori a părut să dea legea intimă a lucrurilor, numindu-le, ca în legenda biblică a lui Adam; alteori numele a părut, magic, atît forţa de a se înstăpîni asupra lucrurilor, cît şi mijlocul de a îmbuna şi face favorabili pe zei, cărora un singur nume nu le ajungea, ci de fiecare dată trebuiau numiţi altfel, sau măcar cu epitetul potrivit. Şi dealtfel: *nomina numina*, numele sînt ori devin realităţi „numenale". În unele societăţi, numele „adevărat" dat unui lucru a părut atît de sacru încît era de nerostit: există două nume pentru cîte un lucru mai deosebit, iar al doilea, cel adevărat, trebuia să rămînă tainic. Roma antică avea un al doilea nume, dar taina lui s-a păstrat atît de bine încît a rămas neştiut.

Se cunosc ecourile în profan ale acestei forţe atribuite numelui şi cuvîntului: prestigiul numelui de familie în societăţile aristocratice; investirea sau discreditarea adusă cuiva de o calificare, în forum; ravagiile asupra unui destin produse de o poreclă fericită; îmbolnăvirea prin cuvinte şi formule, fapt tocmai relevat în veacul nostru; puterea expresivă a numelui dat eroilor de către un autor; şi în definitiv fascinaţia cîte unui nume şi cuvînt, dimpreună cu puterea lor modelatoare, atunci cînd sînt focalizate asupra unui ins ori grup uman. Să trecem deocamdată peste toate confirmările în legătură cu tăria cuvîntului pe care le-a adus ştiinţa de astăzi: nevoia de a şti numele tuturor lucrurilor, aşa-zisa „sete de nume" a copilului, descrisă de psihologie; sau rolul „cuvîntului", aşa cum a fost întîlnit în studiul naturii şi vieţii, de a putea institui un adevărat cod pentru geneza fiinţelor reale; sau încă, cifrul reprezentat de „cuvîntul" care manevrează obiectele cosmice, spre a nu mai vorbi de cuvintele-cheie din această ştiinţă-limbaj care este chimia. Să reţinem, din vederile trecute asupra cuvîntului, doar ceea ce pare mai straniu, faptul că unele lucruri au şi trebuie să aibă două nume.

Nu este întreaga cultură un fel de a da *al doilea* nume lucrurilor, respectiv numele lor potrivit? Nu numai creaţiile de artă dau realităţii un al doilea înţeles, cel esenţial (ele fac concurenţă stări.

civile, cum fac concurenţă naturii în ce priveşte culorile şi armoniile, formele şi întruchipările, aducînd altele, secrete şi mai adevărate, ca numele neştiut al Romei), dar toată cunoaşterea ştiinţifică nu face decît să dea, cu un al doilea nume, denumirea aceea potrivită pe care poate, în felul său, o căuta Platon în dialogul de faţă. Ochiul-boului n-ar fi decît ce este dacă ştiinţele naturale n-ar sfîrşi prin a-l numi, după mai adecvatul lui nume, cel latin, chrysantemum corymbosum. El trebuie numit astfel, pentru că în fond este *altceva* decît ochiul-boului.

Dacă lucrurile ar fi ce sînt şi nu simple aparenţe, spune Hegel, noi am muri de foame: fructele pămîntului ar fi privite şi luate aşa cum ni se arată, iar nu drept substanţe hrănitoare. La fel, dacă pentru lucruri, substanţe şi procese, cu realitatea lor imediată, numele lor dintîi n-ar fi privite ca improprii sau de suprafaţă, atunci nu ne-am ridica la cunoaştere şi la natura lor mai adevărată. Viaţa spiritului sfîrşeşte — s-ar putea spune — atunci cînd lucrurile nu mai au decît *un* nume. Iar dacă este adevărat că trebuie un altul pentru dreapta lor denumire, atunci Platon, cu problemele sale privitoare la cuvînt, se aşază dintr-o dată în inima culturii.

Să luăm un singur exemplu din dialog: pe cel al dătătorului de nume. Cine a fost legiuitorul, nomothetul, cel care a instituit întîi numele felurite? se întreabă el. Noi nu ne mai punem asemenea întrebări şi le-am putea socoti de multă vreme depăşite, cum socotesc unii dialogul de faţă. Dar ciudăţenia este că, sub o formă degradată, noi recădem tot timpul peste ele. Nu vrem să ştim despre dătătorul de nume şi de dreapta potrivire a numelor, dar întîlnim tot timpul — şi mai ales în anii tineri, cînd cuvîntul este mai liber şi mai adînc înregistrat decît în anii conformismului matur — pe dătătorul de poreclă, care, departe de a da numele la întîmplare şi convenţional, îl dă de-a dreptul în *fiinţa* celui poreclit. Cînd elevii unui liceu francez de pe la 1900, într-un roman, dau profesorului lor de filosofie, îmbibat de Kant cum era, porecla de „Cripure" (de la *Cri*tica Raţiunii *Pure*), orice cunoscător al limbii franceze simte cît adevăr uman, de la miopie şi ochelari pînă la uitare de sine şi ghete scîlciate, zace într-o asemenea poreclă. Este totuşi ceva „natural", cum vrea Cratylos, în unele nume, fără să ştii exact în ce poate consta „natura". Mr. Teste al lui Valéry exprima totuşi „natura" dorinţei sale, atunci cînd îşi numea tovarăşa de viaţă în chip variat, după dorinţa momentană.

Într-o formă încă mai degradată, problema lui Platon apare pînă şi în denumirile cele mai arbitrare, care şi ele reclamă un minimum de „natură". Meteorologii aceia care, în zilele noastre, au hotărît să nu mai dea cicloanelor doar nume feminine, ca pînă acum, ci şi nume masculine, au dovedit că nu înţeleg ce bun instinct onomathetic făcea să se prefere prima categorie de nume, cele feminine, ca exprimînd o natură mai înrudită cu capriciile naturii. În schimb, în forme mai puţin degradate decît porecla, problema nomothetului se pune permanent în cazul creatorului de eroi literari, cum se pune cea a cuvîntului la poet, sau cum se pune problema denumirii în toate ştiinţele naturii. Iar într-o formă neaşteptat de adîncă, problema lui Platon, pe care sîntem ispitiţi s-o considerăm „neştiinţifică", apare astăzi în ştiinţele aplicate cu un sens ontologic pur şi simplu, odată cu dătătorul de nume (de undă, cu frecvenţa şi lungimea ei) al obiectelor cosmice. Nu este vorba doar despre justeţea cuvîntului, ci cu adevărat de acţiunea lui în real, de ctitoria lui.

Este chiar ceva tulburător filosofic să vezi că obiectele tehnicii nu au avut nevoie de nume atîta vreme cît se aflau în regimul terestru, dar au de îndată ce sînt trimise în cosmos, trebuind astfel să fie botezate. Contactul cu departele se face în regim de unde, pe cînd obiectele tehnice erau, de fapt, întregirea noastră. Numele, în orice caz, este doar în regim de undă. Ele reprezintă fixarea unei monograme în undele sonore, aşa cum se va imprima cîte o monogramă în undele electromagnetice, în curînd. Este într-atît vorba de nume, în controlarea la distanţă a obiectelor, încît nomothetul de astăzi îşi „cheamă" obiectele proiectate în cosmos ca pe nişte animale bine dresate, şi este probabil că se va distra cu ele, le va putea da diminutive, le va juca la propriu, ca pe un zmeu, modulîndu-le numele şi făcîndu-le să danseze în spaţiu.

Nu mai este o problemă denumirea potrivită, drept-numirea de care vorbeşte Platon? Dar totul va ţine de potrivită numire, în eventuala convorbire cu fiinţele extraterestre, şi de pe acum au reapărut printre noi nomotheţii lui Platon, în rîndul celor care încearcă acum să creeze limbi artificiale, limbi pentru contacte cosmice. Ni se spune despre codul genetic că ar ţine de hazard şi necesitate. În schimb cuvîntul ţine cu siguranţă de *libertate* — nu de arbitrar, nu de convenţie doar —, ci de acea libertate care-şi caută necesitatea şi, cînd şi-o găseşte, poate eventual comu-

nica pînă şi cu alte fiinţe raţionale din cosmos. Cu problema dătătorului de nume dialogul este poate mai actual astăzi decît pe vremea lui Platon, cînd nu putea fi vorba decît despre denumirea originară.

Şi mai este un motiv pentru care dialogul poate fi privit drept actual: tocmai ceea ce îl înstrăinează la început de noi, anume etimologismul. Pentru antici cuvîntul — în mod paradoxal, căci ei porneau de la cuvînt, pe cînd noi ne îngăduim să îl nesocotim prea des — însemna totuşi, într-un fel, mai puţin decît pentru noi. Deşi este probabil că fascinaţia cuvîntului era mai mare pe vremea anticului decît astăzi, lecţia lui de adevăr, tocmai cea pe care o căuta filosoful, era în chip necesar mai mică. Noi nu mai putem părăsi cuvîntul — sau măcar unele cuvinte, cele esenţiale unei limbi şi unui spirit, — căci ele sînt pline de toată mierea trecutului; sînt bătrîne şi experimentate. Etimologiile noastre au uneori în ele neaşteptatul biografiei cuvîntului, în timp ce cuvintele anticilor nu aveau pentru ei o biografie cunoscută şi recunoscută.

În fond, analiza etimologică a unui cuvînt poate fi făcută fie în *exactitatea* lui, aşa cum imaginează Platon că a trebuit să conceapă lucrurile nomothetul, fie în *posibilul,* respectiv în cîmpul semantic al cuvîntului, aşa cum face tot el cînd dă mai multe etimologii pentru un acelaşi cuvînt; fie poate fi făcută în *devenirea istorică* a cuvîntului, aşa cum nu mai putea încerca el. Peripeţiile cuvîntului, datorită cărora partea de exactitate şi posibilul lui sînt preluate de viaţa lui reală, fac uneori din cuvînt o concentraţie de sensuri şi deschideri care dau o altă magie decît cea a începutului. Cînd un cuvînt ca „rostul" românesc ajunge, de la „cioc de pasăre", să însemne rostul lumii şi rostirea ei, trecînd prin atîtea nebănuite trepte, sîntem ca moderni într-altfel uimiţi în faţa cuvintelor şi cuvîntării. Limbile noastre — cu excepţia cîte uneia nepăsătoare faţă de cuvînt, ca limba engleză — au efectiv astfel de cuvinte, şi de aceea pentru noi problemele din *Cratylos* ar trebui să fie, în chip neaşteptat, mai grăitoare decît pentru lumea greacă. În cuvintele noastre, şi nu numai în gîndul pe care ele îl poartă, poate fi acea limitaţie ce nu limitează, care indică peste tot buna prezenţă a spiritului în lucruri.

Tocmai dreapta potrivire a cuvîntului (cu „rădăcinile" comune ale limbilor) şi lecţia lui istorică (cu etimologismul) au putut părea, la începutul veacului trecut, să acopere întreg studiul limbii. Dialogul lui Platon a fost, în clipa aceea, mai actual decît s-a recunoscut.

Dacă amîndouă încercările de a explica faptul limbii au căzut (despre etimologism, încă din veacul trecut lingvistul englez Sayce scria : „Prejudecata ce face din etimologie toată filologia n-a dispărut decît spre a fi înlocuită cu sistemul ce o identifică cu fonetica"), nu înseamnă că trebuie să cadă şi orice interes pentru cuvînt. Blocarea unei probleme nu poate însemna şi extincţiunea ei. Faptul că lingvistica nu a fost în măsură să dea socoteală de logos în deplinătatea lui, ca gînd şi cuvînt laolaltă, nu înseamnă că ea e sortită să rămînă o ştiinţă a cuvîntului gol, sau încă mai puţin, a formelor şi structurilor goale; şi în fapt, cu unele excepţii, nici nu rămîne doar atît.

Dacă însă ştiinţa limbii poate să întîrzie, pentru a obţine rigoare ştiinţifică, în desprinderea ei, aşa cum cerea în anii noştri un Hjelmslev[4], — care vroia ca studiul limbii să fie întreprins fără scopuri „transcendente", adică fără interes pentru literatură şi istorie, cum făcea filologia veche, chiar fără preocupare pentru psihologie şi logică — , rămîne în orice caz filosofia limbii, unde cuvîntul reprezintă totuşi viaţa rostirii sau sîmburele ei, faţă de care formele gramaticale şi structurile nu sînt decît carnea fructului respectiv.

Nu se poate decreta simplu că nu există dreaptă potrivire a numelui (cu lucrurile doar? dar ce lucruri sînt zeii, credinţele, gîndurile, demersurile morale şi intelectuale, cum se va vedea în dialog chiar?) ; nu este de ajuns nici măcar să se atenueze această sumară lichidare a problemei, arătîndu-se că totuşi există o „motivaţie", în folosirea unor cuvinte în locul altora şi chiar în folosirea de cuvinte diferite în limbile popoarelor diferite[5]. Trebuie căutată o îndreptăţire mai adîncă a cuvîntului decît simpla motivaţie, exterioară ori interioară. Există cuvinte care înfiinţează lucrurile. Dacă nu s-ar vorbi atît de mult despre iubire, spunea Pascal (adică dacă nu am da nume lucrului), ar fi ceva mai puţină pe lume. Există în definitiv realităţi *determinate*, arbore, stea sau vieţuitor, pentru care numele nu poate fi decît ceva exterior, dacă nu cumva codul

[4] V. HJELMSLEV LOUIS, *Prolegomena to a theory of language*, New York, 1963.

[5] Pierre Giraud, în *La sémantique*, Paris, 1964, p. 23 urm., afirmă că ideea de „convenţional" nu exclude motivaţia. Multe cuvinte sînt pe deplin motivate şi orice nouă creaţie lexicală trebuie să fie aşa. „Oricare cuvînt este întotdeauna motivat la origine" dar aceasta se uită. Autorul vede chiar patru forme de motivaţii: fonetică, metasemică, morfologică şi paronimică, primele două fiind „exterioare".

lor, legea lor intimă este privită drept nume. Există în schimb realităţi *nedeterminate* (elementele firii, sau procesele gîndului) cărora abia cuvîntul le dă contur, întocmai norilor denumiţi de om. Dar există, în al treilea rînd, cuvinte care *ele determină realităţile*, cum sînt zeii, statele, unele opere şi, în definitiv, obiectele tehnice. Pentru acestea din urmă, funcţia cuvîntului era hotărîtoare, iar dacă Platon despre o asemenea funcţie nu a vorbit de-a dreptul, îngăduie totuşi să se vorbească.

Dacă n-am putea arăta însă despre cuvinte, de la început, că ele poartă asupra lucrului sau a altceva ca şi în afara subiectivităţii noastre, rămîne faptul că ele poartă hotărîtor asupra subiectivităţii, pătrund în ea, o lărgesc şi o ridică pînă la o stranie formă de obiectivitate, graţie căreia este posibilă nu numai comunicarea, ci şi comuniunea, nu numai înţelegerea între oameni dar şi subînţelegerea, iar pînă la urmă totuşi înţelegerea de către om şi cugetul lui a ceea ce este pe lume. Comunicarea cu oricine, chiar cu departele nostru, este prea puţin; comunicarea cu aproapele nu reprezintă nici ea totul. În funcţia cuvîntului va sta deopotrivă identificarea lucrului prin denumirea şi meditaţia înăuntrul numelui. Tocmai ultimele două aspecte sînt puse în joc de Platon, şi poate abia prin ele se capătă comuniunea cu ceilalţi, ba chiar comunicarea cu ei. Nu comunici, ca om, dacă nu ai identificat într-un fel natura lucrurilor, dacă nu ai reţinut sau dat pentru situaţii noi, cît de cît, o dreaptă denumire şi dacă nu ai meditat în cuvînt, pe neştiute ori conştient, îndeajuns ca să poţi intra în contact necesar şi adîncit cu ceilalţi. Fără înţelesurile lui Platon, ce ar rămîne din comunicare?

A privi limbile ca un ciripit bine organizat, sau ca jocul de şah, potrivit cu comparaţia lui Saussure, înseamnă a demisiona din fiinţă sau de la accesul la ea. Dacă nu atingi prin cuvînt ştiinţa lucrurilor dintru început, nu încetezi s-o cauţi, tot prin cuvinte şi pînă la urmă printr-un nou cuvînt, aşa cum face actul de cultură, căruia omul nu i se poate sustrage, fie că practică deliberat ori nu cultura. Ceea ce pare deosebit de interesant în lingvistica indiană este că ştie să arate subordonarea limbii, cu formele ei, nu numai faţă de ritual şi acţiune, ci în ultimă instanţă faţă de fiinţă, în timp ce lingvistica noastră crede că poate da socoteală de limbă fără nici

un recurs la ontologie[6]. Dar vorbirea sfîrşeşte cel puţin prin a exprima fiinţa proprie a vorbitorului, ca şi lărgirea acestei fiinţe, deschiderea ei obiectivă, iar aceasta ar fi de ajuns spre a se vedea în limbă altceva decît o semiotică de tip abstract şi un cod. Prin cuvinte *sîntem* odată cu lucrurile.

Cînd mergi prin pădure, mergi prin cuvîntul pădure, spunea Heidegger. Trecem, ca oameni, în fiecare ceas al vieţii şi cu fiecare gînd prin cuvinte; trecem prin numele nostru (aşa cum o va simţi Hermogenes, în dialog) şi trecem prin cuvintele hotărîtoare vieţii noastre ca oameni: bun şi rău, prietenie şi duşmănie, datorie, bucurie, soartă. Trecem noi prin ele, sau trec ele prin noi, ne străbat şi ne ridică la sinele nostru lărgit. Din cuvintele limbii pe care o folosim nu toate sînt hotărîtoare, doar cîteva. Dar cele care sînt, hotărăsc cu adevărat, ne determină, ne înfiinţează ca oameni.

În acest sens ar putea fi concepută o teorie a *circulaţiei interne* a cuvintelor. Se ştie cît de cuceritoare şi convingătoare a fost teoria circulaţiei cuvintelor, a lui Hasdeu, şi cît de limpede a dovedit ea latinitatea limbii române. Oricît s-ar spune, mai ales de către cei de astăzi, că nu cuvintele, ci formele gramaticale sînt cele care dau fizionomia unei limbi, este totuşi un fapt că nu cu forme s-a putut face dovada latinităţii noastre (avem destule forme gramaticale de împrumut şi comune cu vecinii balcanici: articolul postpus, subjonctivul), ci tocmai prin cuvinte şi frecvenţa lor. Dar teoria circulaţiei cuvintelor era una a circulaţiei lor *exterioare*. Care sînt în schimb — indiferent de originea lor, de astădată — cuvintele esenţiale unei vieţi de om, cu circulaţia interioară cea mai frecventă, cele prin care merge el ceas de ceas, ca prin pădure?

Din cele nici o sută cincizeci de mii de cuvinte, în medie, să spunem, ale oricărei limbi moderne — după ce s-a ajuns la un stadiu nou, cu numele atîtor cunoştinţe şi obiecte noi, cel puţin în limbile europene obişnuite — ne place să spunem că doar vreo o sută cincizeci sînt cuvintele cu adevărată circulaţie *internă*, adică a mia parte din cuvintele unei limbi. Prin cuvinte ca tulipă, sau laser, sau idiosincrasie, noi nu mergem cu adevărat. În schimb cuvîntul „bun"

[6] În lucrarea citată, *Limbă şi gîndire în cultura indiană*, Sergiu Al-George a pus în lumină în chip izbitor angajarea ontologică a lingvisticii indiene. Astfel situaţiile descrise de cele şase *Karaka* au putut duce la „relaţiile logice dintre nume şi verb" (v. capitolul „Predicaţie şi determinare").

(asta e bun asta nu, asta mi-e bun ori nu) trece prin noi sau noi trecem prin el în fiecare clipă a vieţii, aproape. Cum să ignori ce vrea să denumească acest cuvînt, cît de potrivit ori nu denumeşte el lucrurile, ce *poate* el denumi şi ce ne face să ştim sau chiar să fim, denumind lucrurile în felul în care o face? Cum să laşi întîmplării, sau bunului plac al ciripitului, cele o sută sau o sută cincizeci de cuvinte care ne investesc şi ne înfiinţează ca oameni, de orice limbă am fi noi grăitori?

Acum, abia, putem ajunge la miezul dialogului *Cratylos*. Dialogul pune la început problema dreptei potriviri a numelor şi o reia la urmă, adîncind-o şi trimiţînd-o pînă la problemele cunoaşterii şi ale dialecticii Ideilor. Dar în inima lui şi pe o întindere ce pare supărătoare nu numai neştiutorului de limbă greacă dar şi cîte unui mare ştiutor, ca Wilamowitz-Moellendorff şi alţii, dialogul acesta discută pe larg şi cu o uluitoare fantezie etimologia mai multor cuvinte greceşti.

Dar care sînt aceste cuvinte? Sînt tocmai cele *o sută sau o sută cincizeci de cuvinte* a căror circulaţie internă face viaţa spirituală a unei limbi. Lucrul acesta n-au vrut să-l vadă interpreţii, spre a face cititorului modern apropiat, şi tulburător apropiat, dialogul lui Platon. Chiar dacă uneori s-a observat că nu e vorba de cuvinte alese de gînditorul antic la întîmplare, ci ele au fost grupate după teme mari, ba chiar puse în sistem, ni se pare totuşi că nu s-a văzut în ele corpul de cuvinte privilegiat, fără de care omul grăitor într-o limbă — oricare ar fi ea — nu are chip spiritual.

Nu numai, aşadar, că în felul cum pune problema dreptei potriviri a cuvintelor Platon era dator să treacă, măcar provizoriu, de la teorie la ilustrare, neputînd ilustra firesc decît dinăuntrul limbii *sale*, care se întîmplă să fie miraculoasa limbă greacă; nu numai că ilustrarea făcută, prin cercetarea etimologiei cuvintelor, dădea răspunsuri sau măcar sugestii — cum vom vedea — pentru *teoria* ce avea să fie reluată în ultima parte a dialogului; dar Platon, cu răspunderea sa filosofică (iar nu în perfecta iresponsabilitate a jocului de idei şi fanteziei, cum s-a spus fără pătrundere critică) era dator să dea socoteală de *cuvintele circulaţiei interioare* din cugetul omului, cu atît mai mult cu cît tocmai acestea, în limba greacă, rezistau să-şi spună mesajul.

Căci acesta este faptul care domină straniul dialog şi face din el o piesă unică în istoria culturii : cugetul unui grec din epoca clasică,

a raţiunii şi lucidităţii, era bîntuit de cuvinte esenţiale venite totuşi nu se ştie de unde, nici cum. Cu noi nu se mai întîmplă aşa. Noi vorbim în limbi *derivate*. Ne este ca atare relativ uşor să ne ridicăm la cuvîntul latin, grec, sau sanscrit şi eventual să determinăm etimon-ul reclamat de etimologiile noastre. Dacă, pe de altă parte, trebuie să creăm cuvinte noi, fie pentru conceptele matematice, fizice ori de ştiinţe naturale, fie pentru nuanţele morale şi intelectuale, găsim gata tot ce ne trebuie în depozitele limbilor noastre clasice. Nu ne tulbură deci nici dinainte denumitul, nici denumirea nouă. Nu stăm sub nici o adîncă *nelinişte semantică;* sîntem senini, ca fiinţele de seră. Din cînd în cînd ne mai agită o uşoară maladie a cuvintelor, dar nu este decît o intoxicaţie trecătoare[7].

Noi nu mai avem mirare în faţa cuvîntului şi, dacă nu ar fi poezia şi filosofia în limbile noastre derivate, am trăi în beatitudinea pasărilor, sub siguranţa şi exactitatea bunului ciripit. Nu spunea oare un gînditor, adînc reprezentativ pentru orientările culturii moderne, anume Wittgenstein, că despre ceea ce nu putem vorbi trebuie să tăcem? Numai că lucrurile despre care nu putem vorbi, tocmai ele vorbesc în noi, aşa cum vorbeau în cugetul anticilor: zei, timp, suflet, univers, viaţă.

Despre asemenea teme vorbesc şi cele o sută cincizeci de cuvinte de care aminteam. Nu numai că Platon — înfruntînd cu anticipaţie platitudinea sceptică a modernilor — încearcă peste tot să se adîncească în acele teme, dar i se întîmplă aşadar să le afle în limba sa gata denumite, cu zei cu tot, şi să nu ştie bine ce este cu aceste nume. Şi totuşi el ar fi trebuit să ştie ce spune cînd rostea numele lui Zeus! Limba pe care o vorbea şi în care gîndea el îi părea una originară, aşa cum poporul grec se socotea „autohton", născut adică de-a dreptul şi de la sine în zona chtonică în care se ivea. Este de prisos să spunem că istoriceşte autohtonia grecilor era o iluzie şi că, la fel, pe plan lingvistic caracterul originar al limbii era un non-sens. Esenţial este că *aceasta* a fost experienţa spirituală a grecilor şi că ei nu au avut simţ istoric nici pentru ei, nici pentru alţii, la fel cum n-au avut organul filologiei comparate. Dar împrejurarea că într-o limbă „originară", ca a lor, cuvintele hotărîtoare nu erau

[7] A se vedea „Semantica generală" a lui A. Korzybski, *Science and Sanity:* An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantic, 1933.

străvezii gîndului le putea face să apară ca nişte spectre peste trupul viu al limbii.

Atunci, în tabloul etimologiilor pe care le încearcă Platon se poate citi cu totul altceva decît o joacă. Este un zbucium al cugetului acolo, pe care trebuie să-l înţelegi şi pui în lumină cu atît mai mult cu cît el nu mai poate fi şi unul al conştiinţelor moderne. Nici o limbă nu mai este îndeajuns de „originară" spre a da celui ce gîndeşte în ea tulburarea de-a fi bîntuit de cuvinte necunoscute; şi dealtfel nici o conştiinţă modernă nu mai stă, ca la antici, sub magia cuvintelor. Platon e silit să încerce în toate felurile să-şi desluşească vorbirea esenţială, ce reprezintă în definitiv tezaurul gîndirii greceşti: prin cunoaştere, prin opinie dreaptă, prin analogie, prin sugestie, prin fantezie şi în cele din urmă prin intrare în delir. Că surîde el singur în faţa delirului său ? Dar uităm de sensul mai adînc al ironiei socratice, care poartă mai puţin asupra altora, ca ironia curentă, cît asupra gîndului şi situaţiei proprii, ca în *Hippias Maior*, unde ceea ce nu ştie Hippias despre frumos interesează pe Socrate nespus mai puţin decît ce nu ştie el însuşi în faţa „celui de acasă", a conştiinţei sale mai bune. Dacă încape joacă în investigaţiile lui Platon de aci, atunci este una la limite şi faţă de limitele proprii; este *ein tragisches* iar nu *ein lustiges Spiel*, cum spuneau cu nesăbuinţă mari învăţaţi ai şcolii.

Dar de vreme ce în nici o limbă nu s-a mai putut „delira" aşa — dacă ne place să vorbim cu Platon despre delir — dialogul are în el ceva de piesă cu adevărat unică a culturii noastre. Aceasta ar fi fost deajuns ca să trezească admiraţia, sau măcar uimirea în faţa lui. În clipa cînd îi simţi unicitatea — chiar înăuntrul culturii greceşti — va trebui să stai în faţa dialogului ca în faţa statuilor ori monumentelor neidentificate ale trecutului. Nici un învăţat şi nici un copil al lumii nu se va fi jucat aşa cu această salbă de cuvinte magice pe care-o poartă cu el, nu ca o podoabă, ci ca un talisman, orice fiinţă umană. Iar dacă toate operele mari ale omului sînt, la urma urmelor, simple exerciţii, dialogul de faţă are virtutea exerciţiului pe viu, în substanţa cea mai intimă a spiritului.

Ca şi celelalte exerciţii ale culturii, ca dialogul *Parmenide* al aceluiaşi de pildă, cel de acum aduce cu el, în perfecta gratuitate a exerciţiului, binefacerea înţelesurilor şi a învăţămintelor. Dar nu pentru aceste prisosuri a fost gîndit şi poate întreprins exerciţiul, de-a lungul anilor, de către Platon; căci oricît de liberă i-ar fi pre-

zentarea, simţi în dialog lipsa de improvizaţie şi lenta sedimentare a unei reflexiuni îndelungate asupra cuvintelor, din care Platon nu ne va fi dat decît *un* tablou, aşa după cum din miturile pe care le va fi conceput şi înregistrat de-a lungul vieţii el a cuprins în dialoguri doar cîteva.

În acest sens este de mirare că exegeza platoniciană, care a sfîrşit, cu interpreţii ei cei mai severi, prin a lua în serios miturile lui Platon, nu a găsit calea de a integra critic etimologiile lui. Dar ele ţin, ca şi miturile, de aceeaşi capacitate a reminiscenţei în sens larg, şi dealtfel fiecare dintre etimologii este ca şi un mit al cuvîntului respectiv. Funcţia lor, pe deasupra, este aceeaşi cu a miturilor: de a răspunde, uneori cel puţin, acolo unde raţiunea n-ar mai putea triumfa nici măcar cu armura ei dialectică.

Limba şi cuvintele ei au statornic ceva de mit în ele — ca însuşi termenul grec de mythos, care era cuvînt înainte de a fi legendă — făcînd ca logosul-rostire să fie cîteodată dincolo de logosul-raţiune, în sensul că-l provoacă pe acesta, îl nedumereşte şi-l face să iasă din albia lui sigură, dacă vrea să-şi însoţească fratele năzdrăvan, cuvîntul. În limbile vii nu există doar ceva *generativ*, cum au găsit ori regăsit modernii; este şi ceva reminiscent[8]. Limbile poartă zăvorîte, în cuvintele şi formele lor, sensuri uitate, uneori adevărate orizonturi de gîndire şi simţire, ce pot clătina gîndirea conceptuală atunci cînd reuşesc să iasă din încarcerarea lor.

Pentru cititorul modern, ca pentru cel care înţelege şi integrează filosofic miturile lui Platon, este desigur o întrebare în ce fel înţelegea miturile cititorul antic al dialogurilor. La fel ar trebui să ne fie o întrebare în ce fel putea acesta privi provocarea pe care o aduceau raţiunii greceşti etimologiile, care veneau să clatine din temelii — cu sensurile lor exacte şi prea simple uneori, în alte dăţi cu sensurile lor fabulatorii — cele mai aşezate şi grave cuvinte ale limbii greceşti.

Noi nu mai avem zeităţi ale căror nume să ne pună în transă etimologică şi sîntem bine asiguraţi, în limitele înguste ale vorbirii noastre derivate şi atent grădinărite, de ceea ce spun cuvintele

[8] Limbile moderne, derivate şi cultivate cum sînt, se dovedesc din ce în ce mai puţin „reminiscente". E ceea ce le-ar face sărăcia spirituală — şi ar fi cazul cu limba cea mai „derivată", ca rezultat al bunei piraterii lexicale pe care a practicat-o, limba engleză — dacă nu ar avea tocmai o compensaţie în plusul lor de generativitate.

vieţii noastre spirituale. Dacă vrem să găsim echivalentul unora din fantasmele, nu lipsite de control totuşi, ale etimologiilor platoniciene, nu ne putem gîndi decît la cuvinte scăpate de sub controlul gîndirii culte şi etimologizate de naturi geniale, ca Hasdeu al nostru. Unui grec antic îi sunau probabil etimologiile din *Cratylos* aşa cum ne sună nouă etimologia hasdeiană a cuvîntului, rămas printre mărăcinii limbii româneşti, „năsărâmbă".

Îşi aminteşte cititorul ce găsea Hasdeu în acest cuvînt? Găsea supravieţuirea, în limba noastră vie, a lui „saraba", care în limba dacică ar fi însemnat cap. „Năsărâmbă" este ne-sărâmbă, ne-saraba, adică lucru fără minte, fără cap. Iar saraba trimite la Sarabi („cunoscuţi de vecinii noştri sub porecla de Arabi"), care la daci ar fi fost numele castei nobiliare, cum se poate vedea şi din toponimul Sar-misegetuza, neamul Sarabilor fiind cel care a dat casta — nu simpla familie, spune Hasdeu — a Basarabilor, ce se întind şi în Transilvania, ba poate au dat şi pe Muşatinii din Moldova ca şi pe Asăneşti, şi al căror nume de „Basarabă" este o compoziţiune din titlul de Ban şi din numele de castă „Sarabă". Căci din Bansaraba a ieşit firesc Basarabă, prin pierderea lui *n*, aşa cum din mensa a ieşit masă şi din pensare, păsare ...

Ce au opus lingviştii acestei fantastice etimologii, nu ştim. Dar ea este din familia etimologiilor lui Platon, iar acestora nu li s-a putut opune mare lucru — decît surîsul. Să ne amintim atunci, tot din Hasdeu, de replica dată în legătură cu „basm" lui Littré, pozitivistul, după care nu numai basmul dar şi nuvela *(conte)*, dimpreună cu romanul, sînt „minciuni". Hasdeu răspunde: „O minciună nu poate trăi. Nu va trăi filosofia pozitivistă, dar romanul şi nuvela vor trăi".

Poate că, după ce va întîrzia asupra dialogului acestuia despre cuvînt, etimologii şi limbă, cititorul îşi va spune: nu vor trăi multe din tratatele de lingvistică de astăzi; dar etimologiile lui Platon, oricît de neştiinţifice ar fi ele, şi lecţia lor despre cuvînt şi limbă, s-ar putea să trăiască.



II. INTERPRETAREA DIALOGULUI CRATYLOS ALINEAT CU ALINEAT

Partea întîi

O admirabil de vie intrare în materie deschide dialogul. În cadrul unei discuţii de idei, se aduce la un moment dat un argument *ad personam*. În acel moment, tocmai, îşi face apariţia Socrate.

Într-adevăr, Cratylos, care susţine că toate numele sînt fireşti şi potrivite, chiar şi numele oamenilor, îi declară lui Hermogenes, care susţinea dimpotrivă cum că toate numele sînt convenţionale şi puse la întîmplare, că în cazul *lui* numele de ,,Hermogenes'' nu este cel adevărat. Iar acesta, în momentul cînd i se dă dreptate, este descumpănit, totuşi, de faptul că e pusă în joc persoana sa, cu numele ei.

Că un asemenea argument direct împotriva adversarului lasă urme în cugetul lui Hermogenes, se va vedea limpede mai tîrziu, în cursul convorbirii (la 408 a) cînd el îşi va aminti, în faţa măiestriei interpretative a lui Socrate, cîtă dreptate avea adversarul său să-i spună cum că nu este din neamul lui Hermes, adică nu e Hermogenos, de vreme ce este atît de lipsit de mijloace în materie de interpretare a cuvintelor. Dar dintru început argumentul *ad personam* îl clătina şi îi dădea o stare de nelinişte. Este izbitor în acest sens faptul că, în primul moment, el nu-i cere lui Socrate, care-şi face apariţia în toiul discuţiei lor, să-l lămurească asupra temei cele mari în discuţie, justeţea folosirii cuvintelor. Îi cere, cu candoarea celui lovit prin surprindere, să-i explice de ce spune celălalt cum că numele său adevărat nu e Hermogenes şi cum se face că ,,pare să nutrească o anumită idee în sinea lui ca şi cum ar deţine, în această privinţă, o cunoştinţă care, în cazul că mi-ar exprima-o desluşit, m-ar face să fiu de acord cu el şi să subscriu la cele ce susţine''*. Aşadar el este îngrijorat la gîndul că adversarul său de idei, Cratylos, deţine ca şi un secret oracular (*manteia*, 384 a) în ce-l priveşte şi că simpla dezvăluire a acestui secret l-ar face pe el,

* Citatele folosite în Interpretarea de faţă diferă uneori de textul tradus. Am menţinut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înşine (*C.N.*).

Hermogenes, să subscrie la teza asupra dreptei denumiri a lucrurilor. Iar abia acum, după ce şi-a exprimat cu precipitare îngrijorarea în ce-l priveşte, el spune că ar vrea să afle părerea lui Socrate *şi* asupra fondului chestiunii. Ba, dîndu-şi parcă seama că a fost prea naiv şi subiectiv cînd şi-a exprimat neliniştea personală, el adaugă: „aş asculta mai degrabă..."

Nu se poate trece nepedepsit — adică fără riscul de a nu înţelege cum trebuie restul dialogului — asupra acestui început. De ce este dintr-odată neliniştit Hermogenes? Din motivul pentru care a fost tulburat şi Goethe, într-o situaţie similară, de către Herder. O împrejurare reală, relatată în *Dichtung und Wahrheit* (partea a II-a, cartea 10), ne poate explica situaţia fictivă de aici. Tînăr fiind, la Strassburg, Goethe îşi vede într-o zi pus în discuţie, nu fără sarcasm şi detaşare, propriul său nume, de către mai marele său prieten şi îndrumător, Herder. „De unde să vină numele de Goethe? se întreabă acesta. De la *Gott* (Dumnezeu)? De la *Götze* (idol)? Sau de la *Kot* (noroi)?" Iar Goethe este descumpănit încă mai mult decît Hermogenes aici. Se întoarce acasă şi îşi notează că nimeni nu ar trebui să se joace cu numele nostru; tot ce este mai superficial în persoana noastră este şi *tot ce e mai adînc.*

S-ar putea ca vorba aceasta a lui Goethe să explice nu numai starea lui Hermogenes dar şi ceva din problema dialogului, precum şi însemnătatea ei. Lucrările cuvîntului nu sînt chiar atît de simple şi exterioare cum crede Hermogenes şi te surprinde să vezi că astăzi încă unii dintre lingviştii cei mari trec peste cuvinte şi nume cu nepăsarea pe care ne-o inspiră semnalele de circulaţie sau numele produselor de consum.

Cum anume se face că, în cazul oamenilor, numele intră în intimitatea fiinţei proprii, vom încerca s-o înţelegem îndată; dar surprinzător este că şi cu lucrurile vii şi moarte pare să se întîmple ceva similar: tot ce este mai superficial, în cazul lor, poate reprezenta şi tot ce e mai adînc. Ce este oare mai superficial, în cazul realităţilor stabile ca şi al proceselor, decît „numele", respectiv formula matematică şi expresia simbolică sub care pot sta? Pentru oricine expresiile matematice sînt, la prima vedere, perfect străine de intimitatea, ba chiar de realitatea lucrurilor. Şi totuşi, în ciuda acestei impresii de exterioritate, anumite relaţii exprimate matematic tind să se acopere cu legea intimă a lucrurilor şi proceselor. Ba, spre deosebire de numele oamenilor, care nu poate exprima *de la*

început ființa mai adîncă a acestora, pentru că omul nu-și obține rațiunea sa de a fi decît prin maturizare, numele dat fenomenelor exterioare, simbolurile, formulele și structurile matematice par a exprima de la început legea acelor fenomene, pe care le-au făcut, într-un fel, posibile. Un nume nu face posibili oameni (cel mult împărați, ca în cazul lui Napoleon III) ; pe cînd, în cazul lucrurilor fabricate, numele, rețeta de fabricație și codul le dau în chip evident legea de ființare, iar în cazul lucrurilor naturale le-o dau în chip mai ascuns. Dar triumful cunoașterii este tocmai să găsească „al doilea nume" al lucrurilor, numele lor adevărat. Și cine se poate îndoi, cel puțin la acest ceas al științei, de funcția „codurilor genetice" sau de faptul că hexagonul lui Kekule, hexagonalitatea, înlănțuirea anumită a carbonilor, reprezintă numele precum și structura adevărată a substanțelor organice și suportul fenomenalității lor ?

La oameni însă, numele *sfîrșește* prin a se implînta în ființa lor. În principiu orice om ar trebui să trăiască omenescul atît de plenar încît numele său propriu să poată deveni nume comun, sau măcar să îngăduie formarea unui verb și adjectiv (cezaric, rafaelic, goethean). În fapt, numai oamenii de excepție obțin treapta definirii de sine valabile și pentru alții, deci calificabile prin aceleași nume. Dar faptul că numele nu poate *rămîne* accidental și convențional în sensul arbitrarului, îl dovedește necesitatea, în anumite împrejurări, de a da alt nume, tocmai cel potrivit. „Tu ești Petru", i se spune lui Simon pescarul ; te vei numi de acum înainte Petru. Oricine intra, în trecut, într-un ordin, de un fel ori altul, era botezat cu un nume nou. Chiar în lumea obișnuită, oamenii simt adesea nevoia să reboteze pe unii dintre semenii lor. Tînărului Aristocles profesorul său îi dă numele de Platon, cel lat în umeri, întins în cunoștințe, cu orizonturi largi ; și acesta îi va fi numele. Ceva din nevoia de a căpăta un nume mai „adevărat" (mai adecvat aspirațiilor proprii) sau susceptibil de-a se adeveri mai bine, resimte dealtfel oricine se regenerează printr-un pseudonim.

Toate acestea se petrec la oameni mai deosebiți (sau care se socotesc așa) și s-ar părea că numele sfîrșește prin a se implînta în ființa omului numai în cazul lor. Dar chiar omului de rînd, omului din statistică, anonimului, i s-a făcut darul de a fi scos din uitare și anonimat, atunci cînd s-a spus : „Veți fi chemați fiecare după numele vostru". În ziua aceea închipuită, toți ar urma să *fie*

cu adevărat ceea ce spune numele lor; şi aceasta nu s-a rostit din motive exterioare, administrative, spre a se putea deosebi şi număra om de om, ci sub o raţiune ontologică ultimă, de parcă omul ar fi, în credinţa respectivă, nu trup, nu suflet, nici îmbinarea lor, ci cuvînt.

Dacă lucrurile de mai sus au un sens, atunci este — fără nici o subtilitate filosofică ori lingvistică — sensul definirii în esenţă a omului prin numele lui. În parte, omul este „definit" ca om prin numele gintei, al genului, al neamului din care face parte, la greci prin numele patronimic; eşti ce ţi-e neamul şi stai chiar sub blestemul lui, dacă eşti din neamul Atrizilor sau al Labdacizilor. Dar în parte, nu stai doar sub închiderea asupră-ţi a numelui gintei, ci te şi deschizi prin numele tău ca ins. Tot ce faci, printre oameni şi apoi chiar singur, este un fel de-a merge prin numele tău, sau de a creşte cu el cu tot. În măsura în care era adevărat că mergînd prin pădure mergi prin cuvîntul pădure, este la fel de adevărat, ba încă mai direct, că rătăcim în viaţă prin numele nostru. Cu fiecare experienţă socială numele pe care-l purtăm se împlîntă mai adînc în noi, pînă la a ne fixa în el. Ceilalţi ne deţin şi subjugă tocmai prin numele nostru, aproape ca în experienţa magică primitivă a omului cu lucrurile, sau ca astăzi în controlul obiectelor cosmice. În spitalele de alienaţi mintali, spre a calma un nebun furios medicii obişnuiau să-l pălmuiască şi apoi să-l întrebe: „Cum te cheamă?" Dintr-o dată, cu numele, omul era reaşezat în ordine. Fireşte, numele omului nu poate fi „natural", de vreme ce nici omul nu apare de la început sub o natură distinctă; ba, dacă i se fixează de către ceilalţi prin nume o natură distinctă („Theofil", iubitorul de Dumnezeu), el o poate dezminţi prin desfăşurarea vieţii lui. Dar oricum ar fi, şi chiar rămas ca simplu sunet, numele acesta superficial îi devine natură şi fiinţă, sau se îngemănează cu ele.

Cratylos, care credea în potrivirea, de la început „naturală", a numelui cu lucrul şi omul, se dezminte totuşi pentru o dată pe sine, invocînd tocmai dezminţirea de sine a lui Hermogenes prin raport la numele lui. Iar acuza loveşte bine: căci acesta din urmă, în loc să triumfe replicîndu-i: „Vezi aşadar bine tu însuţi, în cazul meu, că numele nu exprimă natura lucrurilor şi a oamenilor", simte dimpotrivă că se clatină ceva în el. Poate că şi pe modernul Hermogenes, devenit mare lingvist şi susţinînd în continuare teza că numele sînt şi rămîn total convenţionale, l-ar clătina puţin în

adîncul lui să i se spună că numele lui adevărat este altul — atît de stranii sînt lucrările cuvîntului.

Este în orice caz ceva de reţinut din tăria aceasta a cuvintelor, cu sau fără înţeles iniţial, de-a putea deveni însuşi înţelesul lucrurilor şi al oamenilor. Platon a ales, spre a deschide dezbaterea asupra numelui, funcţia lui cea mai grea de explicat, aceea de a fi valabil ca nume propriu. Despre orice poţi să-ţi închipui că e bine denumit, chiar zeităţile, cu numele lor propriu care, în lipsa realităţii lor sensibile, este sau trebuie să devină însuşi sensul lor inteligibil. Dar despre oameni ? Şi totuşi Socrate este pus să înceapă dezbaterea, şi o va continua cîtăva vreme, cu numele oamenilor, tocmai pentru că în felul acesta se poate discuta pe viu. Hermogenes, cu reacţia sa de nesiguranţă, nefirească pentru teza pe care o susţine cu atîta siguranţă, este cea mai bună dovadă că în orice aplicare numele trebuie să fie o problemă.

Că i-a fost întotdeauna o problemă lui Socrate, respectiv lui Platon, ni se arată acum limpede, chiar dacă indirect, prin menţionarea lecţiilor lui Prodicos, de o drahmă, despre nume, urmate mai de mult de către cel dintîi, nu însă cu mari rezultate. Dacă în schimb lecţiile de 50 de drahme ar fi lămurit total pe ascultători cu privire la nume, este probabil că vreunul dintre ei ar fi trădat secretul, lui Socrate sau măcar lui Hermogenes, care declară că a discutat cu multă lume despre problema justeţei cuvintelor. Dar ei nu au aflat nimic despre „adevărul în această materie" (384 c), aşa încît acum trebuie să ia pe cont propriu cercetarea.

Înainte de a intra în dezbaterea cea vastă asupra îndreptăţirii numelor de tot felul, în vorbirea greacă şi a omului în genere, Socrate relevă singur situaţia care a deschis dialogul, nedumerirea lui Hermogenes, şi încearcă să explice (384 c) în ce sens i-a putut spune Cratylos că numele lui nu e cel adevărat. El, Hermogenes, care se preocupă atît de mult de justeţea numelor, ar fi trebuit, tocmai spre a le dezminţi justeţea, cum vrea, să devină un interpret al lor şi să aibe la dispoziţie toate mijloacele în acest sens ; dar Cratylos îl batjocoreşte *(skóptein)*, spune Socrate, tocmai pentru că nu e din neamul lui Hermes, al marelui mijlocitor, dovedind că nu reuşeşte să se înstăpînească pe mijloacele potrivite.

Este de necrezut că majoritatea traducătorilor pun aici „bani" în loc de bunuri, lucruri trebuincioase, mijloace, pentru grecescul

„chrémata"[9], stingînd dintr-o dată problema începutului, ba chiar cea a tuturor analizelor de nume proprii ce urmează! După ei, Cratylos ar spune doar — aşa din senin — că Hermogenes nu reuşeşte să facă bani, ceea ce ar fi cu totul accidental şi nesemnificativ (cum ai spune de cineva care se numeşte Măruntelu că este înalt), nerezultînd dealtfel nici din dialog, decît foarte vag la 391 c. Dimpotrivă, din trei locuri: 407 e, 429 c, dar mai ales de la 408 b, pasaj la care sînt siliţi să trimită şi traducătorii în chestiune, se vede limpede că este vorba de mijloace: „Pe Zeus! Cratylos mi se pare că avea dreptate să-mi spună că eu nu sînt *Hermogenes;* de bună seamă că nu sînt descurcăreţ (abil, priceput, *euméchanos*) în materie de logos". Cratylos şi Socrate ştiu ce spun; Hermogenes ştie, lămurit ori nu, ce simte. Doar traducătorii moderni şi interpreţii pe linia lor nu mai vor să ştie.

Acum, de la problema personală a lui Hermogenes, una care tocmai pentru că e personală arată de la început că vorbele omului nu sînt o joacă a lui şi nici un simplu ciripit, se poate trece la cercetarea problemei în ea însăşi. Dar încă un ecou al problemei personale iese îndată la iveală, anume atunci cînd Hermogenes spune (la 384 d) — spre a arăta de la început că pentru el toate numele sînt arbitrare, şi în acest sens toate juste, în felul lor — cît de uşor poţi schimba numele unei slugi, al unui sclav. De ce nu vorbeşte el şi de numele oamenilor liberi, de pildă de al *său?* Un sclav, pentru antici, era un obiect uman, nu un subiect; mai mult încă, în măsura în care sclavul îndeplinea muncile mecanice de tot felul, el era pentru stăpîn ce este pentru noi o unealtă, sau astăzi chiar o maşină, care pot fi preschimbate oricînd. Ce importă, în lipsa aceasta de identitate a lucrului, numele lui? Poate fi oricare, fireşte.

Dar vorbind despre sclavi şi despre lucruri — nici măcar despre cele naturale, care au undeva o identitate, cum are pînă şi un fir de iarbă, — apărătorul antic al tezei arbitrarului pune înainte argumentul cel mai convenabil tezei sale, invocînd *singurul domeniu de realitate,* poate, *în care numele este şi rămîne indiferent.* Sub sugestia rolului de unealtă pe care-l îndeplinea sclavul în antichitate, ne putem ridica la mecanismele şi toată tehnica modernă, înţeleasă

[9] În fapt toţi traducătorii şi interpreţii cunoscuţi de noi pun „bani" şi pierd astfel, după părerea noastră, orice sorţi de interpretare cu sens.

ca ansamblu de mijloace la dispoziţia omului, şi putem acorda lui Hermogenes că există efectiv un domeniu, deosebit de vast astăzi, unde numele este perfect arbitrar. Nimic nu ne poate împiedica să schimbăm numele unui avion, dacă i-am dat nume, la fel cum schimbăm numele străzilor sau al întreprinderilor. Într-un univers de lucruri fabricate sau convenite, nici unul nu are o natură proprie care să reclame statornic un nume. Totul poate fi înlocuit, ca şi numele.

De aci, de la acest arbitrar total, pe care de la început îl vedem stăpînind un întreg domeniu de realitate, cel al lucrurilor fabricate sau convenite, ar putea începe cercetarea lui Socrate. Ea ar pleca de jos de tot, de la cazul extrem, în care într-adevăr, aşa cum nu contează lucrurile, ca sclavii pentru antic, nu contează nici numele. Socrate ar putea arăta că *tocmai acolo unde nu contează lucrurile* nu au însemnătate şi stabilitate nici numele.

Dar Socrate nu se interesează acum de lucruri, sau nu încă; se interesează de *nume*, de natura lui, de funcţia lui, de folosinţa lui. Toată analiza care urmează imediat va fi una a numelui ca atare, apoi a numelor greceşti semnificative. Abia după aceea, în partea ultimă a dialogului, cînd nici analiza părţilor alcătuitoare ale numelui nu va da răspuns hotărît cu privire la justeţea numelor, se va reveni la lucruri şi realităţi, spre a se vedea dacă nu cumva dreapta lor denumire trebuie făcută pornind de la cunoaştere. Iar abia atunci s-ar putea pune cu adevărat problema: care lucruri reclamă o cunoaştere, prin noutatea lor pentru noi, aşadar reclamă totodată şi o *desemnare* prin nume; care lucruri în schimb sînt cunoscute dinainte nouă şi odată produse ori ieşite la iveală nu reclamă decît *indicarea* prin nume, ca obiectele tehnice.

În momentul de faţă problema este doar a numelui ca atare. Iar prima teză propusă va fi cea mare, care este bine să fie proclamată de la început, chiar dacă nu poate fi încă dovedită:

1) *Numele poartă un adevăr cu el* (385 a—386 a). Nu este vorba de orice cuvînt, ci despre cel ce denumeşte. Prin nume Platon înţelege aici — s-a arătat pe bună dreptate — întîi nume propriu, apoi nume, cuvînt, substantiv şi în fine subiect de predicaţie[10].

---

[10] A se vedea R. ROBINSON, *The theory of names in Plato's Cratylus*, „Revue internationale de philosophie", 1955. Vezi şi J. V. LUCE, *Plato on truth and falsity in names*, „Classical Quarterly", 1969, care citează locul din Robinson şi declară (p. 222): „În general este mai bine să spui că *Cratylos* este despre nume decît despre limbă".

Va fi o întrebare dacă nu orice cuvînt şi parte de cuvînt denumeşte ceva (o conjuncţie ca „şi" denumeşte şi ea ceva, cum o arăta de mult Augustin, în *De magistro*) ; dar deocamdată, şi în tot dialogul dealtfel, sînt în joc doar termenii obişnuiţi, întîi substantive, apoi verbe şi adjective.

Pe acestea Hermogenes le consideră într-atît de arbitrare încît *oricine* poate da orice nume lucrurilor, şi numele este valabil. Insul sau cetatea? întreabă Socrate cu privire la „oricine", făcînd dintr-o dată să intre în joc două tipuri de subiectivitate. Hermogenes va începe prin a spune că pînă şi insul este liber să facă aşa (385 a), spre a invoca la urmă cetatea şi cetăţile (385 d—e). Într-adevăr el ar trebui efectiv să depăşească subiectivitatea de primă instanţă, spre a trece la subiectivitatea mai largă a comunităţii, de vreme ce arbitrarul numelui sfîrşeşte prin a fi, la el, obiectul unei „convenţii" care nu poate fi decît a mai multora. Şi, dealtfel cum ne-am înţelege între noi fără sensuri stabile? Hermogenes ar trebui s-o acorde şi el, deşi în primul moment rămîne la teza arbitrarului gol.

Dar Socrate nu se mulţumeşte să reclame de la el această stabilitate, relativă, a denumirilor. El ridică de la început problema dacă nu cumva numele poartă un *adevăr* în el, dincolo de orice convenţie. Şi declară (385 c) : de vreme ce există spuse (rostiri, formulări, propoziţii) adevărate ori false, e necesar ca şi părţile spuselor să fie adevărate ori false; dar numele este partea ultimă a unei spuse, deci este şi el adevărat ori fals. Iată de la ce înaltă teză începe cercetarea.

Ce se poate obiecta — dar nu obiectează Hermogenes — argumentării lui Socrate este simplu. *Întîi*, unii ar susţine că nu există spuse adevărate ori false, ci s-ar putea declara, fie că toate spusele sînt adevărate, cum o afirmă sofiştii, fie că toate spusele sînt false, cum susţin scepticii. Dar acestea sînt poziţii extreme, şi dealtfel ele nu afectează amîndouă teza lui Hermogenes, ci doar prima, poziţia sofiştilor, pe care o va adopta şi Cratylos; în schimb dacă toate spusele (respectiv şi cuvintele) sînt false, atunci arbitrarul cuvintelor este perfect asigurat.

Mai grav este ce se poate obiecta *în al doilea rînd ;* iar obiecţia ne va arăta că argumentarea risca să fie sofistică, în cazul că Socrate stăruia în ea sau făcea din ea mai mult decît o prezentare de început a problemei: care este adevărul cuvintelor. Într-adevăr, se poate obiecta că *întregul* poate perfect fi adevărat, fără ca şi partea să

fie. În speţă, o parte a unei spuse adevărate, respectiv false, nu e neapărat şi ea adevărată ori falsă, putînd fi indiferentă; numai întregul e adevărat ori fals, aşa cum a spus-o încă Aristotel, arătînd că adevărul rezidă în cuvintele legate (în propoziţii), nu în cele izolate.

Hermogenes ar avea deci la îndemînă ce opune lui Socrate, dacă ar face, ca lingviştii moderni, deosebirea între cuvinte ori semne, care sînt arbitrare, după ei, şi sintaxa pe baza lor. El obiectează însă ceva mai evident, cum că, de vreme ce există nume diferite pentru un acelaşi lucru, chiar într-o aceeaşi limbă, şi cuvinte cu atît mai diferite dacă e vorba de greacă şi limbile barbare, teza sa a arbitrarului e îndreptăţită. Iar platitudinea observaţiei sale — observaţie reluată statornic pînă în zilele noastre, chiar de Saussure[11], după care legătura dintre semnificant şi semnificat e arbitrară, „cum o arată limbile diferite" — n-o împiedică să fie valabilă în cazul de faţă, de vreme ce Socrate invocă de-a dreptul adevărul cuvintelor. Adevărul lor nu se poate dovedi aşa de simplu, căci îl dezminte orice situaţie de fapt. De aceea Socrate este silit să caute mai adînc şi să revină de la adevărul numelui la simpla lui *stabilitate*, cerînd celuilalt să recunoască propoziţia:

2) *Există ceva stabil şi consistent în nume* (386 a—387 d). Faţă de observaţia lui Hermogenes că numele nu pot avea adevăr în ele pentru că sînt instabile, trebuie aşadar dovedit că ele sînt totuşi stabile, într-un fel. Dar în ce fel? O clipă Socrate ar părea că trece, acum, de la nume la lucruri, ca fiind stabile, şi deci la cunoaşterea lor. Dar nu lucrurile de cunoscut invocă el, ci lucrurile ca model, realităţile *(tà ónta)*, din sînul cărora fac parte şi numele. Realităţile de orice fel — lucruri, stări, procese, naturi umane specifice, poate gînduri, în orice caz vorbe — toate acestea n-au oare ele o formă de consistenţă, oricît ar fi de schimbătoare şi trecătoare? Sau are cumva dreptate Protagoras, spunînd că ele nu reprezintă nimic ferm, nici măcar provizoriu, ci fiecare lucru este aşa cum i se pare fiecăruia?

Ca o dovadă că aici nu e vorba doar de lucruri materiale şi naturale, în sens obişnuit, nici de cunoaşterea lor, stă faptul că Socrate va alege drept exemplu de realitate cazul omului rău şi al celui bun, al omului nechibzuit şi chibzuit (386 b). Dacă,

[11] În *Cours*, ed. cit., p. 100.

spune el, deosebim limpede între unele manifestări şi altele în sînul realităţii, de pildă, în sînul realităţii morale, între chibzuinţă şi nechibzuinţă, atunci avem un criteriu obiectiv de-a deosebi de asemenea între unii oameni şi alţii, nemaispunînd ca Protagoras că ei sînt doar aşa cum ne par fiecăruia. Un om chibzuit este cu adevărat un om chibzuit. Pe de altă parte, existînd criterii obiective de deosebire, nu putem spune nici ca Euthydemos — declară Socrate[12] — că toţi oamenii sînt una, avînd laolaltă toate însuşirile, aşa cum toate realităţile ar fi la fel. Lucrurile au un fel de-a fi al lor, stabile.

Dat fiind, acum, că realităţile de orice natură sînt înzestrate cu o consistenţă şi un fel de-a fi al lor, accesul la ele şi *acţiunea* asupra lor nu pot fi nici ele întîmplătoare şi arbitrare. Mai mult încă -- şi lucrul e de importanţă pentru mersul ideilor — acţiunile sînt şi ele „un fel de realităţi" (386 e). Nu numai că obiectul asupra căruia poartă acţiunea o obligă pe aceasta să fie de un anumit fel, dar acţiunile ele însele, ca fiind „realităţi", posedă un fel de-a fi al lor. Acţiunea de-a tăia, de pildă, este de un anumit fel şi se face cu anumite lucruri, nu cu oricare. Există o „natură" a faptului de-a tăia, după cum există un fel anumit în care poate fi tăiat un lucru. Şi tot astfel se întîmplă cu alte acţiuni, cu *vorbitul* în speţă, care este şi el o acţiune (387 b).

Dar cu aceasta n-am ajuns încă la nume. Vorbitul şi spusele noastre pot avea, ca acţiuni, un fel propriu de-a fi şi ca atare o anumită consistenţă şi stabilitate; dar şi numele?

Da, spune Socrate. El va invoca din nou „partea" şi va declara: numele este o parte a spusei, ca la primul argument, şi este consistent pentru că spusa întreagă este. De fapt, ar trebui să traducem mai corect aici: numele este o parte a *spunerii;* căci într-adevăr mai sus, cînd era vorba de adevărul numelui ca parte a spusei adevărate, Platon folosea pentru „spusă" termenul *lógos,* pe cînd aici foloseşte verbul, pe *légein* (387 c). S-ar putea ca deosebirea să aibe însemnătate. În orice caz, dovada că numele este „adevărat" ca parte a unei spuse adevărate, n-a putut fi făcută. Dar acum ni se propune dovada că numele este „stabil" — că are o formă de consistenţă şi un fel de-a fi — pentru că face parte din ceva stabil şi consistent; şi dovada aceasta va reuşi!

---

[12] Cu referinţă la dialogul *Euthydemos,* 294 a.

Într-adevăr, spre a arăta că numele este acum o parte de *aceeași* natură și la fel înzestrată ca întregul (ceea ce putea fi contestat în cazul spusei „adevărate"), Platon folosește aci, în loc de „nume", verbul, faptul de a numi, numirea *(tò onomázein)*, în concordanță cu faptul de-a spune, spunerea *(tò légein)*, vorbirea. Aceasta înseamnă că este efectiv și numirea, sau denumirea, o acțiune, întocmai faptului de-a spune. Iar dacă numirea este o acțiune, ea beneficiază, ca orice acțiune, și deci realitate, de o natură specifică, una stabilă, cum sînt naturile lucrurilor și ale realităților.

Dialogul a făcut astfel un pas înainte pe linia argumentării, față de prima teză (chiar dacă va trebui revenit la ea), anume teza că orice nume poartă cu el un adevăr. Spunînd acum mai puțin, argumentarea s-a întemeiat de astă dată mai bine: a determinat faptul că numele, odată cu denumirea, reclamă o consistență și o natură proprie, fără de care nici nu s-ar putea pune problema adevărului. Dar ce e mai de preț este că această consistență nu reprezintă ceva de împrumut, ca parte a unei acțiuni mai cuprinzătoare (vorbirea) — cum era de împrumut adevărul numelui ca parte a adevărului spusei — , ci ține de faptul că denumirea însăși este de natura întregului, adică e acțiune. Ea este într-adevăr un demers, distinct printre celelalte demersuri ale spiritului. Acum nu se mai poate obiecta, ca în primul moment al argumentării, că partea nu are neapărat caracterele întregului. Partea, care e o acțiune, este efectiv de natura întregului acțiune.

Că prin el însuși numele nu este acțiune, ci doar devine așa ca denumire, nu poate crea greutăți. Acțiunea este intrinsecă numelui, cum o arată verbul format de la substantiv chiar. Rostul numelui este de a numi. Cel mult se poate deosebi între denumire și nume, ca între acțiune și unealta ei necesară. De aici propoziția ce urmează:

3) *Numele are natura stabilă de instrument și posedă o funcție critică* (387 d — 388 d). Am ajuns așadar la o teză nouă: cuvîntul ca instrument. Poate că ar fi trebuit deosebit mai întîi între acțiuni ce reclamă un instrument și altele — ca anumite demersuri și emoții ale spiritului — care nu au nevoie de instrument (în cazul că nu calificăm așa corpul întreg, sau făptura întreagă ce este în acțiune). Dar în orice caz denumirea, întocmai tăiatului sau țesutului, cere efectiv un instrument, în greacă un organon, care este

numele. Instrumentul în genere este unul *anumit*, pentru ceva anumit; el are o natură stabilă pentru că bine definită în folosința lui. Iar la fel cum acțiunea prin care săvîrșim ceva este discriminatoare, în așa fel încît prin ea deosebim (*diakrinomen*, 388 b) în sînul a ceea ce facem, la fel acțiunea de a numi are ceva „critic" în ea.

Termenul folosit aci de Platon este din plin semnificativ. A deosebi (*krinein*) înseamnă în greacă și „a judeca", astfel că dintr-o dată numelui, în funcția lui de denumire, i se dă caracterul de a fi și o judecată[13]. Pe plan logic, actul de-a denumi reprezintă mai mult decît simpla fixare de concepte; nu pune în joc doar „cuvîntul care el abia face din concept un *individ* (subl. ns.) în universul gîndirii", cum spunea W. von Humboldt[14], ci cuvîntul care, în exercițiul lui, de asemenea exprimă acțiunea mai complexă a judecății. În speță, în exercițiul cuvîntului putem vedea funcția critică a cugetului manifestîndu-se pe două planuri, după Platon: la suprafață, deosebind între rolul cuvîntului de a instrui pe altul și de a se instrui pe sine; în adîncime, cu rolul cuvîntului de-a face, în cadrul instruirii de sine, discriminări în sînul lucrului, de vreme ce prin nume deosebim și judecăm asupra lucrurilor înșile (*tà prágmata diakrinomen*, 388 b).

Într-adevăr, Socrate enunță aici de-a dreptul — și nu poate decît enunța, indica și apoi descrie, cum face orice lingvist dealtfel — rostul numelui. În sobrietatea ei, enunțarea definitorie ne pare a fi remarcabilă. Rostul numelui (al denumirii) este îndoit: pe de o parte ne face să instruim pe alții, adică să-i informăm; pe de alta ne face să deosebim (să discernem) în sînul lucrurilor.

Din felul cum prezintă anticul de la început rostul numelui — al cuvîntului în general și al denumirii — modernii au crezut că

---

[13] BRICE PARAIN, în *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942, afirmă în chip sugestiv că darea de nume este „prima judecată" (p. 23). Dacă totul începe cu percepția, atunci aceasta este cuvînt (p. 33). Chiar inducția îi pare un caz particular al problemei denumirii, căci numele califică de fapt un gen (pp. 49—50). Denumirea este „prima judecată de existență" (p. 55). Dar, dacă nu se poate considera, cu Aristotel, limba ca un sistem convențional, trebuie introdusă categoria posibilului și se poate spune că, fără a fi o expresie a realului, denumirea este una a proiecției posibilului spre real (p. 58).

[14] În *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, 1820, în „Werke", Berlin, 1884, p. 57.

trebuie să regăsească şi reţină doar prima funcţie, cea de informare şi comunicare. Este impresionant dar şi îngrijorător de îngust pînă la urmă, acest accent care se pune astăzi — în parte poate şi sub influenţa ciberneticii şi în genere a tehnicii moderne de apropiere şi punere în contact cu toate — asupra funcţiei de comunicare, nu numai a cuvîntului izolat dar a limbii însăşi. Jumătate din viziunea platoniciană despre rostul numelui a devenit *totul* despre vorbirea omului. Dar dacă vorbirea aceasta nu este un ciripit bine organizat — cum pare a rezulta că este, din viziunea multora dintre învăţaţii de astăzi — atunci rostul ei în ansamblu, şi chiar al denumirii în particular, nu se reduce la a fi un mijloc de comunicare. Cu simpla ei denumire vorbirea este de la început şi altceva: ea pune în joc, prin nume, un „instrument critic cu privire la natura lucrurilor" *(órganon kaì diakritikòn tēs ousías* 388 b—c), spune Platon.

Afirmaţia aceasta, de o adîncime şi cu perspective pe care, aşadar, modernii, cu tot extraordinarul lor aparat, n-au înţeles să le regăsească, trebuie luată în clipa de faţă şi la Platon cu o anumită prudenţă, în aşteptarea precizărilor şi retractărilor ce vor veni în partea finală cu privire la dreapta denumire a lucrurilor. Dar de pe acum putem spune: în substanţa ei afirmaţia nu va fi dezminţită, şi în orice caz ea creează pentru studiul limbii o excepţională răspundere de investigaţie[15].

Dacă însă rostul numelui sau al denumirii este îndoit — comunicarea către alţii şi discriminarea pentru sine şi pentru cugetul omului — atunci înseamnă că nu oricine se serveşte cum trebuie (*kalōs*, 388 c) de nume şi în general de vorbire. Ştim bine cu toţii cît de prost comunicăm altora, adesea, ce avem de spus şi cît de nefericit denumim şi mai ales deosebim (sau nu deosebim) prin cuvinte. Fireşte, oricît de puţin am cunoaşte meşteşugul rostirii, nu ne putem opri şi nimeni, cu nici un titlu şi autoritate, nu ne va opri să vorbim în continuare unii cu alţii. Spre deosebire de meşteşugul ţesutului — cu exemplul lui Socrate aici —, de care nu se poate servi sau pe care chiar nu-l poate pune în joc decît meşteşuga-

[15] W. VON HUMBOLDT, în *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, 1820, ed. cit., p. 60, scria: „Limbile nu sînt mijloace de-a înfăţişa adevărul dinainte cunoscut, ci în mai mare măsură de a-l descoperi pe cel necunoscut".

rul respectiv, ţesătorul, folosinţa cuvîntului este nu numai la îndemîna oricui dar şi în practica inevitabilă a oricui. Ţesători prin cuvinte sîntem şi trebuie să fim cu toţii: creăm firesc prin rostire legături între noi şi alţii, sau intrăm cu partea ţesută de noi în textura şi plasa comunităţii, pe de o parte; iar pe de alta, ţesem fiecare cum putem în haosul lucrurilor, cu bătătura lor adesea neştiută nouă şi cu atîtea fire sucite şi răsucite, cum sînt în lucruri.

În această privinţă, comparaţia pusă în joc de Socrate n-ar fi potrivită; căci ţesutul este un simplu meşteşug, pe cînd vorbitul este un demers ontologic, unul în fiinţă al omului. Dar nici anticul nu spunea că trebuie să vorbească doar ştiutorii — aşa cum trebuie să ţească doar ţesătorii — ci pînă la urmă spune doar că, aşa cum ţesătorul pune în joc şi se slujeşte de unelte făcute de cineva priceput, trebuie ca şi vorbitorul să se folosească de uneltele şi realizările cuiva priceput. Cine este acesta: un învăţat? un dătător de legi şi cuvinte? o comunitate grăitoare? un zeu? Ni se va răspunde — dar fără a se hotărî cu adevărat — îndată. Esenţialul va fi că *nu* sîntem liberi să denumim lucrurile chiar cu vorbele noastre, cum pretindea Hermogenes. Cineva este îndărătul nostru.

4) *Numele stau sub o rînduire şi lege* (388 d—391 a). În cazul că vorbirea ar fi un meşteşug ca atîtea altele, totul ar fi simplu: ne-am duce, spre a lua numele potrivite, la făurarul respectiv, aşa cum se duce ţesătorul să-şi ia suveica de la dulgher, şi apoi, cu meşteşugul nostru, am începe să rostim. Dar vorbitorul (de la 388 b în jos, Platon foloseşte pentru „cel ce vorbeşte", spre a fi în consonanţă cu „cel ce ţese", termenul *didaskalikós*, cel ce dăscăleşte, instruieşte, informează, comunică, reţinînd astfel din vorbire doar caracteristica primă, de informare, nu şi pe cea de discernere; dar este o simplă luare a părţii pentru tot, o sinecdocă) nu deţine propriuzis un meşteşug. Aceasta însă nu-l împiedică să primească şi el de la cineva uneltele, ba poate îl obligă şi mai mult; căci un meşteşugar tot şi-ar putea face, de bine de rău, uneltele trebuincioase, pe cînd vorbitorul obişnuit este total neştiutor, în principiu. Oricîtă „competenţă" gramaticală ar avea el, potrivit gramaticii generative din zilele noastre, el nu are şi competenţă lexicală, decît într-o măsură minimă, de joacă sau poreclire a altora. Numele, respectiv cuvintele, el trebuie să le ia de la cineva — şi Platon nu indică nici zeul, nici omul deosebit, spre a începe, ci *legea* (*nómos*, 388 d).

În echivocul său, ce frumos este răspunsul acesta cum că vorbele ne sînt date de lege. Ne putem gîndi la oricine şi orice: la tradiţie, la spiritul obiectiv al limbii, cum spunea Hegel, la învăţaţii sau înţelepţii începuturilor; cuvîntul poate fi obţinut prin deprindere, prin consimţire sau prin consacrarea adusă de bunul gust, de plăcerea, de simţul artistic al limbii, cum s-a spus (Croce şi K. Vossler), oricum. Şi totuşi, în echivocul său, răspunsul are rigoare. Căci vorbirea este „legiuită", iar orice ar fi îndărătul legii celei vii, ea operează ca lege. Platon poate vorbi de acum înainte despre „legiuitor", ca şi cum ar vorbi de o persoană. Dar este mai mult: e o *instanţă*. Oamenii vorbesc între ei folosind nume şi forme care au trecut proba unei „instanţe"; care s-au lămurit, cum spune limba noastră, sub focul purificator al unei încercări şi verificări.

Legiuitorul acesta, oricine ar fi el, este demiurgul sau mai exact „onomaturgul", spune textul (389 c), respectiv creatorul de nume. Şi el este tipul de creator ce se iveşte, după Platon, cel mai rar printre oameni. Omul — am putea comenta — este în măsură să obţină tot felul de creaţii, ba mai poate face încă o lume peste cea reală, cum vedem astăzi că face tehnica; dar nume şi cuvinte potrivite îi este greu să dea. Sau să ne întrebăm: nu cumva orice altă demiurgie ţine de aceea a cuvintelor? nu cumva cuvintele potrivite (cele rostite, sau gîndite chiar nedesluşit) sînt acelea care fac posibilă o creaţie de orice fel? artistică — de vreme ce pînă şi în muzică şi plastică răzbeşte gîndul —, ştiinţifică, aşa cum s-a spus, politică şi morală? Cuvintele potrivite sînt şi gînduri, şi sentimente, chiar percepţii potrivite, astfel că totul ar fi, în lumea omului, o chestiune de cuvinte. Greutatea este deci să ai la dispoziţie sau să poţi da cuvinte[16].

Platon nu spune aici atît de mult, ci doar că nomothetul în chestiune, demiurgul de cuvinte, onomaturgul, se iveşte rar de tot. Iscusinţa lui totuşi, se arată a fi, la început, de acelaşi fel cu celelalte. Ca şi dulgherul care face o suveică, el are în minte un prototip (389 b), pe care trebuie să-l adapteze nevoilor felurite şi obiectelor felurite. Numele este făcut dintr-o aceeaşi materie pentru

---

[16] Mai bine decît „unealtă" cuvîntul ar trebui numit „temeiul tuturor uneltelor", scrie J. DERBOLAV, în *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972, p. 85.

toate folosințele, să spunem din materia sunetelor simple și a silabelor; și trebuie creat într-astfel încît să respecte ideea de nume, numele în el însuși (389 d), adică, vom spune, să aibe o consistență și caracter de instrument critic, fiind în același timp numele potrivit naturii fiecărei realități, cel puțin la fel cum uneltele create de meșteșugari specializați sînt adaptate lucrului. Mai mult încă, tot așa cum o unealtă este consacrată și recunoscută drept bună doar de cel care o folosește — în cazul suveicii de alt meșteșugar, țesătorul — numele tebuie consacrat și el de altcineva, de un alt știutor, anume de către cel ce știe să întrebe și să răspundă, dialecticianul (390 c). Atunci, te întrebi, de ce este mai grea meseria onomaturgului decît cea a oricărui alt meșteșugar?

Dialogul lasă aici din nou un gol de argumentare, pe care cititorul și în orice caz interpretul nu-l pot accepta întocmai. Este limpede că nu numai dialecticianul folosește cuvîntul, ci *orice* om. (De aceea cînd reia gîndul că dialecticianul folosește opera legislatorului în materie de nume, dialogul ne spune doar că primul „supraveghează" și bineînțeles judecă, apreciază opera celui de-al doilea; 390 d). Tocmai din această pricină cuvîntul e greu de fixat ca instrument; îl folosesc toți oamenii, nu un meșteșugar anumit. La acesta din urmă, dealtfel, folosința instrumentelor este limitată: suveica, ni se spusese (la 389 b) trebuie să fie uneori potrivită pentru o pînză mai ușoară, alteori mai deasă, pentru pînză de in, alteori de lînă, oricum pentru un număr limitat de cazuri, ca în orice meșteșug; pe cînd cuvîntul, ca instrument, va servi pentru *nelimitatul* gîndurilor și vorbirii.

Dialecticianul deci, în ciuda analogiei ce se face în text, nu este un meșteșugar cu răspunderi și interese determinate. Nu trebuie oare ca onomaturgul adevărat să fie și dialectician, spre a da cuvinte potrivite? Ba încă mai mult, nu s-ar putea și n-ar fi de dorit ca o conștiință de dialectician să se trezească în orice vorbitor? Dat fiind faptul că toți folosim instrumentul cuvîntului, poate că posedăm toți, în chip implicit și la diverse niveluri, capacitatea de-a aprecia dacă instrumentul este bun ori nu. Sîntem toți, ca ființe vorbitoare, judecători ai operei pe care au realizat-o alcătuitorii de nume, oricine ar fi aceștia.

Dar dacă funcția dialecticianului poate și ar trebui să fie peste tot activă, atît în cugetul celui ce instituie cuvintele cît și în cel

al oricărui vorbitor — deci al tuturor oamenilor — , funcţia dătătorului de cuvinte, a onomaturgului, nu poate reveni oricui. *Cel puţin* la rezultatul acesta a condus toată discuţia de pînă acum, în aşa fel încît Socrate poate spune : ,,Se întîmplă astfel, Hermogenes, că instituirea numelor nu este o treabă de rînd, aşa cum crezi tu, nici la îndemîna unor oameni de rînd" (390 d). Că numele s-ar potrivi chiar în chip natural cu lucrurile, cum susţine Cratylos, nu rezultă pînă la capăt nici pentru Socrate, care îndată (la 391 a) se va corecta şi va spune: ,,contrar celor spuse mai întîi, numele *pare* (subl. ns.) să aibe o dreaptă potrivire". Dar atîta este de ajuns pentru ca teza lui Hermogenes să fie respinsă.

Hermogenes nu are ce opune acestui rezultat, căci este lipsit de argumente teoretice. Dar el vrea acum să i se arate *în fapt* dreapta potrivire a numelor. Iar Socrate însuşi, înainte de-a cerceta, cu partea a treia, în ce anume poate consta potrivirea, care sînt resorturile şi căile ei, deschide acum, cu partea a doua, dezbaterea cu privire la dovezile de fapt ale dreptei potriviri. Desfăşurarea dialogului este astfel perfectă, în ciuda a ceea ce spun majoritatea comentatorilor: în prima parte e combătută teza că vorbirea e arbitrară; în a doua se va cerceta pe viu, cu limba greacă, ce are sens necesar sau măcar bine potrivit în vorbire; în a treia, dacă există necesitate *naturală* şi în ce ar consta dreapta potrivire.

Este de la sine înţeles că dovezile nu pot fi aduse decît în *limba greacă*. Cum oare s-a putut spune de către unii interpreţi că analizele etimologice care urmează sînt de prisos ori excesive? Nimic nu era mai firesc, din clipa cînd s-a admis că numele nu este cu totul arbitrar, decît să se vadă ce fel de dreaptă potrivire conţin cuvintele la îndemînă şi ce lecţie se poate scoate din ele.

Trebuie să se vadă, în definitiv, ce au făcut şi spus, odată cu limba, *alţii*, în materie de dreaptă potrivire; de pildă ce au spus sofiştii de la care a învăţat Callias (391 b—c), fratele lui Hermogenes. Dar dacă aceştia nu inspiră încredere, atunci trebuie să se vadă ce au spus poeţii, păstrători ai marilor tradiţii — sau să se vadă ce spun cuvintele ele însele. Iar înainte de a trece la lecţia cuvintelor, a celor *esenţiale*, din limba greacă, trebuie pusă încă o dată întrebarea, de astă dată cu Homer: *cine* au fost adevăraţii dătători de nume? zeii? oamenii?

Partea a doua

1. *Numele date de zei, numele date de oameni (391 d —397 b).* În pragul părţii a doua, unde va apărea lungul şir al etimologiilor greceşti, să reamintim o clipă cît de organizat şi întrucîtva de neaşteptat s-a desfăşurat partea întîi a dialogului. De obicei dialogurile, cu excepţia celor tîrzii, *urcă treptat spre ceva,* desfăşurînd gîndurile şi situaţiile în ascensiunea lor către Idee. Aici însă, în prima parte, gîndul lui Socrate a *coborît* tot timpul, de-a lungul celor patru teze după care s-a desfăşurat.

Gîndul dintîi a fost că toate numele, inclusiv cele proprii, poartă în ele un adevăr. Pe urmă, s-a vorbit despre simpla consistenţă sau stabilitate a numelor. Consistenţa lor a fost redusă şi mai mult, la cea de a fi instrument, este drept nu numai de comunicare, ci şi de investigaţie. Dar un instrument reprezintă opera cuiva, şi de aceea trebuie văzut cine e legiuitorul cuvintelor şi felul cum a creat el instrumentul, în particular cum au fost gîndite şi alcătuite cuvintele limbii greceşti.

Coborît la realitatea istorică a cuvintelor greceşti, gîndul despre nume şi, în genere, cercetarea întreprinsă despre limbă par a fi pierdut acel orizont de generalitate pe care-l reclamă de obicei Socrate în dialoguri („nu-ţi cer să-mi vorbeşti despre virtuţi, îţi cer să-mi vorbeşti despre virtute"). De la gîndul despre vorbirea în genere s-a ajuns la vorbirea greacă. Cum se face că Socrate se dezminte, pentru o dată, şi recurge, el şi nu interlocutorul său, la sprijinul realităţilor individuale?

Se pot încerca mai multe răspunsuri. Întîi, se poate reaminti că Hermogenes însuşi este cel care îi cere să ilustreze într-un fel teza cum că numele lucrurilor n-ar fi arbitrare, iar Socrate n-are altă ilustrare la îndemînă decît limba greacă. Apoi s-ar putea spune că Socrate însuşi are nevoie să se asigure cu privire la problema potrivitei denumiri — care nu este teza sa, ci a lui Cratylos — cum că ea are sens, fie şi într-o măsură limitată; iar dacă nu te-ai gîndi la o limbă anumită, ci la toate limbile reale şi posibile, atunci cuvîntul şi problema dreptei denumiri prin el ar dispărea, aşa cum se vede la moderni.

Dar răspunsurile acestea privesc mai mult împrejurările exterioare ale dialogului. Vom prefera să spunem: Platon este silit

să facă o incursiune în limba greacă, respectiv a sa, pentru că situaţia limbii este diferită de cea a altor realităţi de la care pleacă de obicei dialogurile. Limba are un statut special de la început : ea este un individual-*universal*. Într-o fiinţă frumoasă nu găseşti toată frumuseţea (îţi aminteşti de ea, doar, spune Platon) ; într-un om virtuos nu afli toată virtutea. O limbă, însă, este însăşi vorbirea, de fiecare dată. Este *logos*-ul, cum o aminteam. Individualul ei este universalul, pentru cel ce vorbeşte în ea. Platonician vorbind, cu o limbă realitatea individuală este dată laolaltă cu Ideea ei deplină. De aceea ni se pare că Platon nu putea vorbi mai adîncit despre limbă fără să invoce limba sa.

În partea a treia, cînd se va face teoria elementelor limbii, va fi dezarticulată tocmai limba greacă. Platon nu are la dispoziţie exemplul altor limbi şi nu are nevoie de ele, pentru interesele sale, cum n-a avut nevoie nici Panini spre a-şi da gramatica. Pe deasupra, aşa cum am relevat-o, cufundarea în limba proprie reprezenta o nevoie nu numai de ordin ştiinţific, ci şi de ordin spiritual, pentru gînditorul antic, şi ea s-a desfăşurat probabil, în cazul lui, de-a lungul întregii vieţi, dată fiind întinderea şi subtilitatea investigaţiei întreprinse, chiar dacă a apărut într-un singur dialog.

Coborîrea în cuvintele limbii proprii, dealtfel, nu anulează cercetarea de principiu, ci o va sluji direct, amînînd-o doar în termeni pentru partea a treia. Într-adevăr, atît problema dătătorului de nume cît şi problema numelui ca instrument, apoi cea a stabilităţii numelui, într-un sens şi cea a adevărului lui, toate apar din plin în etimologiile pe care le încearcă Platon. Iar dialogul se reia, acum, în concretul limbii greceşti, tocmai de acolo unde sfîrşise prima parte, de la problema onomaturgului, anume: oare alcătuitorii de cuvinte sînt zeii sau oamenii, iar cînd e vorba de oameni, oare sînt bărbaţii sau femeile, creatorii de mituri şi autorii de opere, sau obştea toată?

Simplul fapt că Homer vorbeşte despre cîteva nume „date de zei", trebuia să pună pe gînduri pe un grec. Chiar dacă acesta nu credea că limba este de origină divină — şi Platon nu o crede — sau nu admitea nici măcar că vreun nume izolat este de altă obîrşie decît omenească, faptul totuşi că unui nume i se atribuie, chiar iluzoriu, un legislator neobişnuit sugera desigur că numele are o justificare în plus, că este gîndit şi „legiuit" într-un fel special. Nu te poţi opri să-i cauţi întemeierea, cu riscul fireşte de a nu o

găsi, tocmai pentru că este de ordin divin. Un lingvist şi gînditor nordic se va întreba, de bună seamă, ce poate însemna faptul că în textele *Eddei* stă scris despre numele pămîntului:

> *Pămînt* se numeşte la oameni,
> Dar Asii îl numesc *cîmp*
> Iar Vanii îi spun *căi* ...[1]

aşa cum oricare cititor de texte sacre se întreabă ce fel de mai dreaptă potrivire — în spirit profan — justifică atîtea nume pretinse de altă obîrşie decît cea omenească.

Dacă aşadar Homer declară că rîului troian zeii îi spuneau *Xanthos* în loc de Scamandros cum îl numeau oamenii (391 e), sau că unei păsări zeii îi spun *chalkis*, în loc de kýmindis şi că unei stînci îi spun *Myrine* în loc de Batieia, ar trebui să fie de aflat un sens în toate acestea. Dar cum să-l afli? Este totuşi ceva care depăşeşte puterile omului, spune Platon; nu atît pentru că obîrşia numelui este divină, vom sugera, cît pentru că sub „divin" se ascunde în general o tradiţie al cărei sens s-a pierdut.

Atunci trebuie lăsaţi de-o parte zeii invocaţi de Homer ca onomaturgi şi trebuie în schimb să se vadă care anume este onomaturgia lui Homer însuşi. Poetul îşi botează şi el eroii într-un fel anumit. De ce-i numeşte aşa? Cînd pe fiul lui Hector îl numeşte uneori Astyanax, alteori Scamandrios, el trebuie să aibe un motiv pentru care face să varieze numele; şi cu siguranţă are un motiv să considere mai potrivit pe unul din ele. Nu este o problemă aici?

E o problemă estetică de prim ordin: onomastica literară. Autorii sînt, în felul lor, onomaturgi, instituitori de nume; s-ar putea deci să fie ceva de învăţat de la ei. Dar să reţinem numai aspectul lingvistic al problemei. Dacă vorbim de legislatori în materie de nume şi cuvînt, atunci, în loc să cătăm zadarnic spre ceruri şi înainte de a ne cufunda în jungla unei limbi istorice, este potrivit, cum face Platon acum, să vedem o clipă ce se întîmplă în lumea făcută, elaborată, îngrijit construită, a creatorului de opere şi cum instituie acesta numele eroilor.

Este semnificativ faptul că dialogul, care se deschisese cu problema justeţei numelui propriu în cazul lui Hermogenes chiar, întîrzie

[1] *Les Religions de l'Europe du Nord*, par RÉGIS BOYER et EVELYNE LOT FALCK, Denoël, 1974, p. 72.

astfel asupra temei numelui *propriu*, din cuprinsul numelui. Ni se păruse că numele propriu este cea mai delicată condiţie a denumirii, cînd e vorba de aflat justeţea şi firescul ei. Ce poate fi mai arbitrar decît un nume propriu? Dar acum este vorba de numele unor eroi gîndiţi şi modelaţi de un autor. Dintr-o dată problema dreptei potriviri a numelui ar putea trece din condiţia cea mai grea în cea mai uşoară. În orice caz justeţea, fie şi artificială, a numelui eroilor se impune oricărui autor şi trebuie reclamată oricînd de cititor.

Faţă de numele dat oamenilor reali, care nu sînt definiţi de la început, ci se definesc ca oameni abia maturizîndu-se şi primind atunci ca o pecetie, în fiinţa lor, numele ce le fusese exterior la început, numele dat eroilor literari sau mitici are sorţi să fie potrivit de la început. Autorul îşi deţine eroul, îi cunoaşte traiectoria, oricîte surprize ar pretinde el că are de la propriile sale creaţii, aşa încît trebuie să-i închipuie şi numele potrivit. Există chiar creatori care mărturisesc că pînă ce n-au obţinut numele eroului lor nu l-au „văzut" cu adevărat, într-atît de hotărîtor ontologic este rolul numelui şi în imperiul ficţiunii. Poate că unii lingvişti au şi cercetat sub acest aspect ce înseamnă „dreaptă denumire" şi care sînt criteriile onomasticii literare.

Dar nu ficţiunea literară ca atare îl reţine pe Platon. El invocă pentru instituitorul de nume criterii care pot fi puse în joc şi de creatorul literar, dar sînt mai ales ale lumii şi societăţii reale. În cazul dublei denumiri a feciorului lui Hector, ni se reaminteşte că Astyanax era numele dat de bărbaţii troieni pe cînd Scamandrios era cel dat de femei (392 d); iar numele dat de bărbaţi trebuie preferat, căci bărbatul „este mai chibzuit decît femeia"[2]. Aşadar criteriul bunei denumiri, sau unul dintre criterii ar fi înţelepciunea aceea comună, care, în versiunea cugetului bărbătesc, ştie să găsească întotdeauna potrivirea dintre nume şi fiinţa omului. Totuşi criteriul ar fi putut juca şi în favoarea femeii, dacă Platon ar fi avut mai puţine prejudecăţi asupră-i. Căci femeile nu sînt doar mai conservatoare, păstrînd cu ele mai bine înţelesurile şi numele tradiţionale;

---

[2] Comentînd acest loc, L. Méridier, în *Notice* la trad. din *Cratylos*, coll. „G. Budé", 1931, p. 16 şi nota 1, p. 64, vorbeşte de „fantezia acestui raţionament", de vreme ce afirmaţia lui Platon ar fi inexactă, potrivit textului homeric. Dar *raţionamentul* lui Platon poate fi perfect îndreptăţit, chiar dacă exemplul este inexact; iar aici raţionamentul contează.

nu sînt doar mai apropiate decît bărbatul de enigma ființei timpurii a omului, dar au, cum s-a spus, un mai bun și adînc contact cu lumile văzute și nevăzute. Poate că ele, cu felul lor de înregistrare atît de sensibil, sînt în măsură să dea nume mai potrivite lucrurilor și oamenilor.

Este, în orice caz, un criteriu pentru onomaturg, acesta de a fi atent la înțelepciunea lumii, așa cum a fost Homer. Iar îndreptățirea pe care a găsit-o Homer la vorbitorii troieni, atunci cînd a reținut numele de Astyanax, a fost una cu adevărat masculină: a sensului clar și a numelui hotărît. Numele lui Astyanax, dealtfel ca și cel al lui Hector, tatăl, cuprind în ele sensuri regești. În primul este înscrisă ideea de „conducător", în al doilea cea de „stăpînitor" (393 a). Nu se poate înregistra oare aici — spune în legătură cu acestea Platon — „o urmă a felului cum gîndea Homer dreapta potrivire a numelui?"

Iată așadar un prim criteriu pe care-l relevă Platon pentru darea de nume, în speță de nume proprii, căci sîntem încă la acest capitol. Criteriul nu este izolat, dealtfel, ci se împletește de la sine cu altele: înțelepciunea lumii, în versiunea ei masculină (ca și feminină), nu se călăuzește numai după gîndul ei hotărît, cînd dă nume oamenilor, ci și după situațiile efective. Una dintre ele este ginta din care face parte cineva, și apare drept firesc ca omul să poarte numele gintei sale, cel puțin cînd nu s-a născut contra firii (393 b). Că apartenența la o ginte se exprimă cu un nume mai puțin fidel în litera lui, nu importă; principalul este să redea esența *(ousía)*, (393 d), adică natura ființei respective. Așa cum denumirea de „bēta" exprimă pe *b*, cu oricîte litere adăugate *ē*, *t* și *a*, la fel trebuie să facă și un nume potrivit, — spune Platon, relevînd de pe acum libertatea cuvintelor de a varia literal, o libertate pe care o va invoca mai amănunțit în partea a treia. El are chiar o comparație fericită între cuvinte și leacurile medicului, atît unele cît și altele putînd avea orice înfățișare exterioară, cu condiția ca leacul, respectiv cuvîntul, să-și păstreze virtutea, tăria, capacitatea (*dýnamis* — 394 b).

Aceasta înseamnă că un nume trebuie să exprime acel sîmbure — mai puțin sonor cît logic sau semantic — care să definească natura unui lucru ori om. „Astyanax" și „Hector" n-au litere comune (decît un *t* nesemnificativ aici), cum nu au nici cu Archépolis (= conducător de cetate); și totuși exprimă un același înțeles. Ba și alte nume pot veni să li se alăture ca înțeles. De aici concluzia

provizorie a lui Socrate: „Toate cele născute potrivit firii trebuie să poarte acelaşi nume".

Să ne oprim o clipă la acest punct. De pe acum este vădit un lucru — ce nu poate fi subliniat îndeajuns, dat fiind felul cum se consideră adesea potrivirea „naturală" a numelor — cum că redarea naturală a lucrului nu înseamnă la Platon onomatopee, sau cine ştie ce reproducere a lui, chiar dacă în partea a treia vor fi cercetate şi aceste mijloace de exprimare, ci cu precădere înţelesul lucrurilor[3]. Ceea ce importă, cînd denumeşti, este să prinzi în nume chipul lăuntric, esenţa, în limba noastră sinea lucrului, iar aşa ceva nu ţine de materialitatea sunetelor şi literelor, oricît ar fi de legată vorbirea omului de domeniul sonor. Este drept că aici sînt în joc numele proprii, iar natura intrinsecă a unui om, pe care numele trebuie s-o redea sau măcar s-o indice, nu are, ca lucrurile reale, un statut fizic determinat. Dar simplul fapt că Platon vorbeşte de potrivire „naturală", chiar în cazul numelor de oameni, arată că el caută potrivirea cu intimitatea sau cu monograma lăuntrică a lucrurilor.

O asemenea monogramă imprimă peste fiinţe ginta, aşadar, iar onomaturgul trebuie să ţină seama de „ideea" gintei, atunci cînd instituie numele, dînd acelaşi nume (sau nume chiar diferite exterior, dar cu acelaşi înţeles) progeniturii ei fireşti. *Dar cînd progenitura este nefirească?* Dacă vlăstarele unei ginţi sînt contra firii?

Aici Platon aduce o admirabilă exemplificare — abia marcată de el şi de obicei nerelevată nici de alţii — cu cei din neamul Atrizilor. El dă de înţeles că aceştia nu mai puteau fi numiţi după natura gintei, de vreme ce aceasta se „denaturase", ci fiecare după natura sa. Este vorba de neamul ce figurează într-unul din marile cicluri de tragedii ale culturii greceşti, un neam care, ca şi Labdacizii lui Oedip, şi-a ieşit din ţîţîni, a sărit din matca lui omenească şi a pus pe lume exemplare umane extraordinare într-un fel, dar fără dreptul de a se revendica de la altă natură decît a lor. Natura gintei lor căzuse sub blestem şi de aceea nu mai putea conferi nume de oameni pruncilor ei.

[3] În *Cours de Linguistique Générale*, ed. cit., p. 101, SAUSSURE reduce la onomatopee şi exclamaţii toată redarea „naturală" posibilă a sistemelor lingvistice. Este firesc să decidă atunci că nu figurează nimic natural în limbi, de vreme ce trece cu vederea tot ce e „natură" logică.

Ce se întîmplă așadar cînd se nasc ființe ca și împotriva firii? Ele trebuie să poarte fiecare numele *lor*, iar aici onomaturgul — Homer și autorul tragic, sau înaintea lor tradiția care le înregistrase legenda — trebuie să dea ei de la ei, nu prin gintă, numele potrivite. Astfel, spune Platon (394 e), referindu-se în chip limpede la ființele ivite contra naturii, un erou ca Oreste poartă pe drept un nume înrudit cu cel de ,,munte'', căci are în el ceva sălbatic, necruțător și muntos. Nu este el ucigașul propriei sale mame? Cum, atunci, să fie numit după neamul său?

Dar tatăl său, Agamemnon, nici el nu poate fi numit după neamul său. El era ucigașul propriei sale fiice, pe care o sacrifica pentru ca vînturile să devină favorabile flotei ridicate de el împotriva Troiei, unde avea să stăruie timp de zece ani. Numele său trebuie atunci să exprime dîrzenia, stăruința, tăria de a merge pînă la capăt, împietrirea chiar, care-l duce la crimă dar și la biruință, iar dialogul arată în numele de ,,Agamemnon'' prezența acestor înțelesuri caracterizatoare.

La rîndul său tatăl acestuia, Atreus, cel care dă numele neamului blestemat, nu este oare și el bine numit? se întreabă Socrate, urcînd din fiu în tată și urmărind, răsturnat și în oglindirea simplă a numelor, lanțul actelor tragice. Căci Atreus, cu multiplele sale crime, de care ni se amintește deschis, poartă în numele său sugestia a ceva ,,funest'' și sumbru, împletit cu un caracter inflexibil, care-l face să-și ducă și el pînă la capăt nelegiuirile, sub orbirea sa de ins ce ,,nu tremură'' s-o facă.

Toate aceste implicații de sens există efectiv în *numele* lui Oreste și în cel al ascendenților săi imediați. Dar acum vine rîndul tatălui lui Atreus, Pelops, care și el este vinovat de crimă, neprevăzînd, spune Platon (395 c—d), ceea ce se va abate astfel asupra neamului său. Căci el s-a făcut vinovat de uciderea lui Myrtilos, pe care tot el îl folosise contra adversarului său Oenomaos, ceea ce dusese la moartea acestuia. Pelops nu presimte nimic, nu are ochiul interior, iar numele său spune bine, dacă-i căutăm cuvintele grecești alcătuitoare, că omul ,,vedea aproape'', nu era în stare să privească peste timpi.

Și tatăl lui Pelops, Tantal? Regele acesta sfruntat și nelegiuit, ucigaș al fiului său pe care-l oferă în ospăț zeilor invitați la el, are din plin înscrisă în numele său osînda de-a purta o stîncă ,,în cumpănă'' pe capul său, acolo în Hades unde a fost aruncat. În același

timp numele său mai arată şi cît de încercat este el — dacă mai pot mişca pe cineva chinurile unei făpturi umane care a încălcat atît de adînc şi de fatal pentru întreg neamul ei legea de om.

Acum se întîmplă în dialog ceva de necrezut: Socrate urcă, pe scara aceasta a destinelor nelegiuite şi tragice, din fiu în tată, pînă la marii nelegiuiţi din ceruri, pînă la Zeus şi tatăl acestuia, Cronos, ba chiar pînă la Ouranos. Ce poţi să spui de cutezanţa sa de-a înscrie pe zeii cei mari pe linia funestelor abateri umane de la natură, într-o incredibilă genealogie a denaturării? Nu poţi decît îngheţa ca spectator, ca în faţa actului tragic, întrebîndu-te pe de-o parte cum au putut asemenea gînduri, aproape de sacrilegiu, să fie date în vileag într-o cetate greacă şi cum a putut trece de cele mai multe ori cititorul modern, chiar cel mai avizat, cu suverană nepăsare peste ele, nevăzînd aici decît cîteva „delirante" etimologii greceşti.

Căci într-adevăr — iar Platon o spune limpede (la 395 d) şi în continuare, în cadrul capitolului privind numele celor „generaţi împotriva naturii" — tatăl atribuit lui Tantal nu este altul decît Zeus însuşi. Acolo deci trimite ginta lui Oreste şi a lui Atreus, cea care nu putea da nume progeniturii ei, căci se denaturase; iar dacă te gîndeşti că şi Zeus avea în sarcină punerea în lanţuri a tatălui său, Cronos, care la rîndul său avea pe conştiinţă înghiţirea propriilor săi copii, după ce îşi ultragiase părintele, pe Ouranos, înţelegi nu numai că un dram de filiaţie există de la Zeus la Oreste, dar şi că Zeus însuşi, ca şi acesta din urmă, nu-şi poate primi numele de la ginta sa, ci trebuia numit pe măsura fiinţei sale, divine e drept, dar singulare prin vină încă.

Într-adevăr, numele lui Zeus spune ceva şi el, sau a fost făcut — de către cei care l-au instituit şi care n-au putut folosi numele gentilic — să spună ceva cu tîlc. Despre nelegiuiri şi situaţii funeste însă nu mai putea fi vorba în cazul acestui nume, căci este cel al unui zeu, unde totul trece în lumină şi bunătate, chiar dacă are aparenţe de nelegiuire. Iar cei care l-au numit pe Zeus par a fi pus accentul, dincolo de bunătate şi răutate a cîte unui lanţ de viaţă (cum era lanţul desprins de Zeus prin Tantal), pe viaţă însăşi, adică pe natura lui Zeus de a fi atît obîrşie a vieţii cît şi stăpînitor asupra celor ce vieţuiesc.

Dacă şi-ar duce îndrăzneala pînă la capăt, Platon ar trebui să caute, ajuns acum la tatăl lui Zeus, la Cronos, tocmai pe cel ce suprimă vieţile pruncilor săi sau viaţa pur şi simplu. Dar nu numai că

numele de Cronos nu-i sugerează ceva pe linia nelegiuirii divine, ci ai impresia că ajuns aici, la zei, totul trebuie să se aplaneze, ieşindu-se acum din lanţul oarbelor fatalităţi. Cronos însuşi, zeul timpului necruţător cu care a fost asimilat, devine după etimologia dialogului — discutabilă şi asupra căreia se va reveni — „gîndirea cea mai aleasă", „ceea ce este curat şi fără amestec, în cuget" (396 b). În lumea zeilor efectiv toate se limpezesc. Dar suprema limpezime şi luminozitate o exprimă numele lui Ouranos, tatăl lui Cronos, unde genealogia se încheie; căci el aduce ideea de contemplaţie, de „privire în sus". Aşa ia capăt, pe scara ei urcătoare, genealogia fiinţelor singulare ivite, într-un fel, contra naturii.

Poate că şi cerul, cu zeii pe care i-a pus apoi pe lume, se ivise undeva contra naturii, contra indistincţiei originare, de vreme ce lanţul coborînd de la el putea duce, pe o linie, pînă la demenţa umană.

Ajuns aici cu genealogia sa, Platon regretă că nu-şi aminteşte mai bine de genealogia hesiodică a zeilor, spre a continua să pună în joc inspiraţia sa în ce priveşte tălmăcirea numelor, o inspiraţie pe care simte că o datorează lui Euthyphron, preotul tălmăcitor de semne divine, pe care îl întîlnise în dimineaţa aceea.

Simpla menţionare a lui Euthyphron (personajul oarecum ridicol care dă numele dialogului despre „pietate") şi ironia întoarsă asupră-şi a vorbelor lui Socrate, fac pe cititor să se liniştească: aşadar etimologiile de pînă acum au fost o joacă, îşi spune el. Şi cititorul se pregăteşte să nu ia în serios nici restul etimologiilor greceşti ce stau să se producă. Dar în lumina arborelui genealogic al etimologiilor etajate şi al tragediilor în cascadă, care ne-au apărut firesc şi aproape logic înaintea ochilor, în cele ce preced, cum oare se poate trece nepăsător sau uşor plictisit peste o pagină ca aceasta? N-ar trebui să se întîmple exact contrariul? Nu numai că pagina are sens în dialog, pe linia primei probleme, a instituirii de nume proprii, dar ea aduce dintr-o dată sensuri filosofice, implicaţii literare şi sugestii de gînd, cu o măiestrie care fac din ea o pagină de antologie a culturii greceşti.

Cu etimologiile ei — dintre care dealtfel cîteva s-au dovedit exacte şi aproape toate plauzibile — ar părea o pagină de lingvistică; cu evocarea tragediilor înlănţuite care au alimentat o bună parte din opera tragicilor, ar părea o pagină literară; cu riguroasa înlănţuire genealogică, străpungînd cerul cu fatalitatea ei, ar părea

o gravă pagină de filosofie. Pe orice linie ai considera-o, sau dincolo de orice clasificare după genuri, pagina de aci din dialog ar trebui să dea cititorului măsura artei platoniciene, ca şi dispoziţia, nu numai de a suporta dar de a aştepta cu emoţie intelectuală etimologiile ce stau să vină. De la primul mănunchi de etimologii, Platon a ştiut să arate că nu se pierde în idiomaticul limbii greceşti, precum şi că tot ce face şi caută *în* limbă îl trimite mult dincolo de problemele limbii sale.

Dacă vroim să regăsim o clipă problema de lingvistică de la care plecase, cea a dătătorului de nume proprii, atunci putem sublinia că, în aparentul său delir etimologic, Platon i-a dat totuşi un răspuns. El a arătat într-adevăr că există cel puţin trei criterii după care se pot da nume proprii potrivite (judecata obştii, ideea ginţii, singularitatea exemplarului ieşit din matca ginţii), în afara celui de a reţine cuvintele atribuite zeilor sau unei instanţe supranaturale. Căci trebuie, după tradiţia fiecărei comunităţi istorice, să fie un sens şi o justificare deosebite în numele pe care le-au înregistrat oamenii ca venind mai de sus, dar nefericirea limbilor face ca tocmai acestea să rămînă ca numele „al doilea", păstrate sub pecetea tainei. Valabile rămîn atunci criteriile omeneşti, după care s-ar putea conduce, pentru a statornici nume proprii, onomaturgul, în particular criteriul care este şi cel obişnuit de a denumi pe oameni după ginta din care fac parte, sau în consonanţă mai mult semantică decît literală cu ea. Dar cazul cel mai frecvent, în ciuda aparenţelor, pare a fi la oameni tocmai cel în care progenitura se dovedeşte a sta în abatere faţă de fire. Aci onomaturgul va avea rolul cel mai greu, de vreme ce trebuie să afle cu adevărat dreapta potrivire cu o natură singulară. Pentru acest ultim aspect aducea Platon şirul de nume ilustre — fără echivalent, poate, cu lanţul lui, în nici o altă cultură — dînd nu numai un prim model de analiză etimologică, dar şi un arbore al singularităţilor umane, de natură să arate, cu ascensiunea lui pînă la cer, că atît în rîndul oamenilor cît şi al zeilor excepţia devine într-un fel regula şi că omul ca şi zeul se afirmă împotriva placidei firi, la primul cu riscul de a intra în marea dezordine a tragicului, la ceilalţi, zeii, cu triumful de a ctitori însăşi lumea. Poate că gîndul adînc şi straniu de aici, cum că orice nouă rînduială pe pămînt şi în ceruri se face sub semnul unei injustiţii, reia ceva din adevărul enigmatic cuprins în fragmentul celebru ce ni s-a păstrat din Anaximandru.

Este în orice caz atîta control și siguranță în ascensiunea genealogică întreprinsă de Platon cu ajutorul cîtorva nume proprii încît nu poți crede că el n-a gîndit-o și nu poți spune — cum se vorbește cu impietate față de arta gîndului — că ea este întîmplătoare. Dar poți în schimb înțelege, tocmai cînd devii conștient de intenția artistică și filosofică a gînditorului, că el însuși o va fi resimțit ca o impietate față de zei — și atunci nu e decît firesc să invoce pe Euthyphron. Căci și de rîndul acesta comentatorii și cititorul rezolvă prea ușor lucrurile. De ce-i face Socrate cinstea lui Euthyphron să-l invoce — și invocarea se va repeta în dialog de șase ori — ca inspirator? Personajul era lamentabil, Platon îl ridiculizase din plin în dialogul ce-i poartă numele, iar gluma de a-l invoca în repetate rînduri ar fi fost de prost gust pînă la urmă în gura lui Socrate. Invocarea lui Euthyphron este necesară pentru alt motiv: pentru că de el se leagă problema *pietății*. El, închipuitul tîlcuitor de semne și falsul predicator moral al cetății, este cel care trezise lui Socrate problema pietății, prin impietatea ce săvîrșea denunțînd justiției pe propriul său tată.

Socrate însuși simte acum că săvîrșește, poate, o impietate față de părinții supremi, zeii, cu investigația asupra numelui lor. Era din plin o impietate, dealtfel, să urce de la marile naturi de eroi tragici, unii cu adevărat loviți de tragic, ca Oreste și Agamemnon, alții nelegiuiți prin firea sau nefirea lor, pînă la părinții lor direcți, zeii. Dar peste această impietate, pe care interlocutorul Hermogenes nu o observa, Socrate alunecă mai cu discreție, păstrînd-o ca pentru el. Era o a doua impietate pe care stătea s-o întreprindă acum, cînd, prins în beția explicațiilor etimologice, îi propunea lui Hermogenes să continue, trecînd de la nume proprii la orice nume. Și pentru această impietate deschisă — căci poate orice investigație a numelor este una, începînd cu cea a numelor de zeități, cum va face Socrate acum, și sfîrșind cu cea a gîndurilor celor mai familiare și esențiale omului, cum va face în continuare, clătinîndu-le pe toate —, pentru ea, ca și pentru prima impietate, este nevoie de o „purificare". De aceea Socrate încheie această tulburătoare pagină de analiză a numelor proprii, spunînd: „să cercetăm cele ce rămîn cu privire la nume, cu ajutorul ei (al divinei înțelepciuni, al daimonicei *sophia* — n.ns.), apoi mîine, de gîndești la fel cu mine, o vom îndepărta de noi și ne vom purifica ..."

2. *Numele de zeităţi* (397 b—408 d). Se pare că în trecut minerii se apropiau cu sfială de metalul pe care vroiau să-l extragă din măruntaiele Terrei. Lingviştii de astăzi nu au nici o pioasă reţinere cînd se apropie de cuvinte şi le scot simplu din pămîntul cîte unei limbi spre a le cerceta în voie. Făptura mai gingaşă a cuvintelor şi adînca lor împlîntare în ţesătura unei limbi, ba adesea strămutarea lor din limbile altora, cu toată bogăţia de înţelesuri păstrate şi uitate ce împresoară cuvîntul, nu tulbură pe învăţatul modern.

Platon crede că doar sub o inspiraţie deosebită poate să se apropie de cuvinte. Şi dacă, în lipsa dicţionarelor şi tratatelor savante, cum se găsea, el îşi ascunde greutăţile sub graţia ironiei, ba poate uneori, cum s-a spus, ironizează şi pe alţii pentru libertăţile ce-şi iau, nu este mai puţin de crezut că va fi păstrat tot timpul o bună mirare în faţa enigmaticelor cuvinte.

Vroind să vadă, de astă dată în înseşi cuvintele limbii greceşti (şi nu doar în numele proprii), dacă ele însele dau vreo „mărturie", spune el, cu privire la dreapta lor potrivire, va *alege* cuvintele de analizat; şi va alege acele pe care le numeam cuvinte ale „circulaţiei interioare", cele care străbat cel mai des sau întîrzie cel mai mult în cugetul omului. Numele proprii, mai ales numele date eroilor şi oamenilor, spune el (397 b), nu sînt întotdeauna semnificative, oricît ar fi învederat el întemeierea unora dintre ele, după un criteriu ori altul; căci numele date de oameni „sub o dorinţă a lor" pot să nu se potrivească eroului — cel mult să se întipărească în el, cum aminteam. S-ar putea în schimb să existe dreaptă denumire în „cele veşnic fiinţătoare şi fireşti" (*tà aeì ónta kaì pephykóta,* 397 b), ni se spune. Aşa fiind, i se pare că numele trebuie să fi fost gîndit de către onomaturgi, care-şi vor fi pus mai serios decît în cazul numelor proprii problema denumirii lucrurilor.

Ce sînt aceste „veşnic fiinţătoare şi fireşti" lucruri, denumite de oameni, ni se pare aşadar limpede: sînt mai puţin cuvintele privitoare la realităţi veşnice, căci Platon n-ar introduce în treacăt o teză ontologică atît de însemnată şi discutabilă (cel puţin cînd va fi vorba de noţiuni morale şi intelectuale), cît cuvintele care ne solicită veşnic, în orice limbă am vorbi, şi care alcătuiesc, cu frecvenţa lor, conţinutul de conştiinţă propriu-zis al omului.

Oricum ar fi, simplul fapt că este vorba de cuvinte *alese* şi constituind un ansamblu lexical bine structurat din cuprinsul limbii grecesti. sau un adevărat program, ne arată, ca şi în cazul precedent

al numelor proprii — cînd nu erau în joc nume întîmplătoare, ci unele desfăşurate genealogic şi adînc semnificative pentru un grec ce cunoştea toţi eroii, de la Oreste pînă la Ouranos — că etimologiile de aici nu erau o simplă parodie. Cel puţin în măsura în care cuvintele alese *obligau* orice cuget grec, ele nu puteau fi luate în derîdere de Platon care, chiar dacă ironizează pe alţii uneori sau, în desperare de cauză, practică amara autoironie, nu săvîrşeşte impietatea de a le invoca în zadar. S-ar putea spune, dimpotrivă, că îşi simte impietatea de a invoca tocmai cuvinte atît de sacre şi de a le investiga prea stăruitor, încercînd să pătrundă mai adînc în intimitatea lor.

Avea dreptul un grec, mai ales unul care lua chipul lui Socrate, ce risca impietatea faţă de zei şi avea să fie condamnat pentru ea, să se întrebe ce anume poate însemna cuvîntul de „zeu", cum se întreabă el acum ? (397 d) Dacă Platon a scris dialogul de faţă după *Apărarea lui Socrate*, care era în primul rînd o apărare în faţa acuzei de impietate, atunci libertăţile de vorbire cu privire la zei, care i se atribuie aici, sînt destul de surprinzătoare. Grecii credeau, este adevărat, că soarele, luna şi aştrii sînt zeităţi (între altele Socrate avea să fie acuzat tocmai că afirma despre soare cum că este „o piatră"), dar nu că sînt singurele zeităţi — cum cred şi barbarii, spune textul — şi în orice caz nu puteau admite, potrivit sentimentului lor despre divin, că acesta înseamnă numai „alergător" (prin ceruri alergător), cum etimologizează Socrate cuvîntul *theoí*, zei[4]. Trebuia să fie ceva mai sacru şi tainic pentru un antic, în natura divinităţii, decît faptul de a fi o esenţă mişcătoare. Cel mult adepţilor lui Heraclit le putea conveni viziunea aceasta, cum s-a relevat, nu însă grecilor obişnuiţi şi nici chiar lui Platon, care astfel de la început va putea resimţi cu amărăciune *limitele* investigaţiei etimologice. Dealtfel merită să fie menţionat că nici astăzi cuvîntul *theós* nu are o etimologie sigură (a se vedea *Lista etimologiilor* de la fine).

De asemenea limite el, respectiv Socrate, se va lovi tot timpul, în ciuda „inspiraţiei" pe care şi-o simte. Dacă ar fi voit să-şi bată joc de etimologiile contemporanilor, ar fi găsit poate ilustraţii mai bune, chiar în ce priveşte „divinul", sau ar fi putut da curs liber

[4] E interesant că printre „aştrii ce aleargă" Platon menţionează şi Terra, în timp ce la Aristotel, după cum se ştie, pămîntul rămîne nemişcat în centrul universului.

fanteziei ironizatoare. Dar încă de la primul nume comun pe care-l invocă, o anumită seriozitate a cercetării şi o dispoziţie de resemnare, cînd nu poate obţine mai mult de la cuvînt, se fac vădite. Investigaţia este totuşi gravă: poartă asupra cuvintelor-cheie ale unei limbi, de o parte, şi tinde să conducă, aşa cum va şi face, la o lecţie asupra virtuţii cuvintelor şi a limbii însăşi.

Dacă însă a fost cercetat cuvîntul ce vrea să exprime divinul, este firesc ca, înainte de a cerceta şi numele divinităţilor greceşti, să se întîrzie asupra cîtorva nume comune în subordinea divinităţii: daimon, erou, om, suflet, trup. Daimon-ul merită să fie cercetat în prim rînd, cu denumirea sa, deoarece nu numai că vine îndată după zeu, în concepţia grecilor, dar îi era lui Socrate ca şi o divinitate. Nu-l apăra Platon în *Apologie*, spunînd că totuşi el credea în divinităţi, de vreme ce invoca atît de des daimon-ul propriu? Iar ca şi cum raţiunea de daimon ar fi fost mai familiară lui Socrate decît cea de divinitate superioară, acesta găseşte în cuvînt o semnificaţie mai plină decît putuse afla în cuvîntul de zeu. Amintindu-ne de vorba lui Homer că daimonii sînt bunii păzitori ai oamenilor, se poate spune că ei ne sînt favorabili pentru că poartă în ei o mai adîncă decît oamenii chibzuinţă şi cunoaştere, aşa cum o spune şi numele.

Dar astfel Socrate este iarăşi în situaţia de a săvîrşi o uşoară impietate, chiar faţă de divinitatea pe care o revendică pentru el, coborînd daimon-ul la treapta omului, totuşi, de vreme ce vede în numele lui pe „damon", cuvînt ce însemna învăţat, iscusit, şi adăugînd că astfel daimon poate deveni, după moartea sa, orice om de bine, — într-atît de primejdioasă este cercetarea mai adîncită a cuvintelor.

În timp ce, prin analiza etimologică noţiunile mai înălţate de zeu şi daimon sînt făcute să coboare oarecum (spre surprinderea, poate, a cititorului grec contemporan gînditorului antic), noţiunile de erou şi de om, aşa cum le redau cuvintele corespunzătoare, sînt sortite să se înnobileze. Eroul pare a fi o reuşită doar umană; una de culme, e drept, dar rămasă în zonele omului. Însă etimologia platoniciană a cuvîntului vine să arate că este vorba de un semizeu. Înrudind, poate abuziv, cuvîntul eroului *(hêros)* de cel al dragostei *(éros)*, Socrate poate aminti că eroii sînt născuţi din dragostea unui zeu ori o zeiţă pentru o fiinţă muritoare (398 d) şi ridică astfel pe erou dincolo de nivelul uman.

Dar îi place, dată fiind nesiguranța etimologiei sale, să se joace cu termenul, întrebîndu-se dacă nu cumva el provine de la a întreba *(erotān)* și cel ce știe să întrebe, sau chiar de la cel ce vorbește bine, cel ce știe să pună în joc rostirea *(eírein)*, în care caz ești liber să înțelegi că ginta eroilor este a celor ce știu cuvîntul potrivit, sau ,,a retorilor și sofiștilor" (398 e), despre care Socrate nu are întotdeauna vorbe bune de spus. În acest ultim sens ,,eroul" ar fi cu adevărat prilej de ironie pentru Socrate.

În schimb ,,omul" nu-i este de fel. Euthyphron e invocat aici la timp spre a-l salva de impietate. Cuvîntul acesta grec de *ánthropos*, care nici astăzi nu are o etimologie asigurată, reclamă pentru Platon pietatea ultimă. Ce știm despre om ? Ce știau cei care i-au dat numele sau ne-au dat numele comun prin el ? Nu se poate trece nepăsător și batjocoritor peste un cuvînt care trece el prin noi ceas de ceas, ne străbate și ne deosebește, într-un fel, atît față de restul firii cît și în sînul firii omenești. În orice cuvînt partea uitată este mai vastă decît cea păstrată ; dar cum să uiți chiar totul din cuvîntul de om, fără să uiți de tine și de răspunderea ta ? Vorbitorului într-unele din limbile europene nu-i este de prisos, mai ales în ceasurile de semeție ale omului, să-și amintească de înrudirea cuvîntului de *homo* cu humă. Și la fel vorbitorului de limbă greacă îi putea fi de folos să vadă ce înțeles, aproape ce definiție de sine va fi pus dătătorul de nume în propria sa denumire și a semenilor săi.

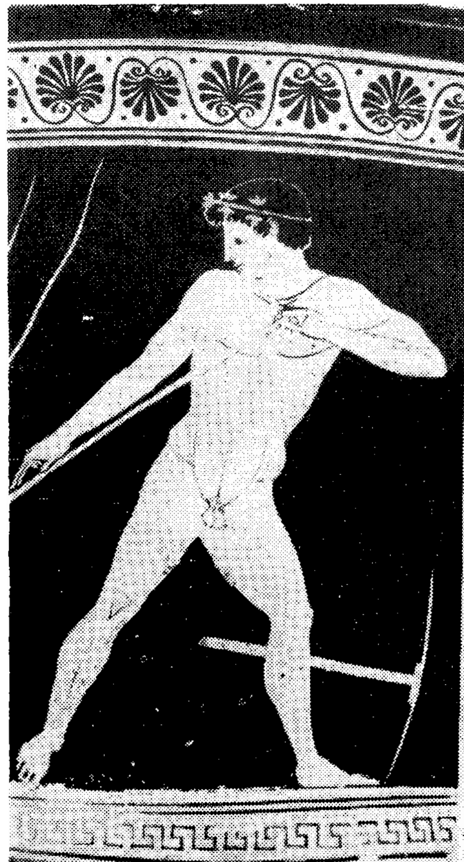
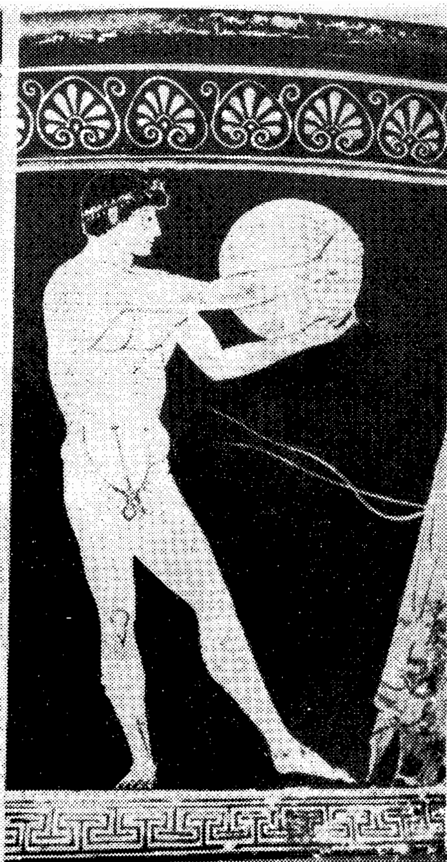
Folosind observația — ce rămîne valabilă în știința limbii — cum că adesea cuvintele se alcătuiesc prin adăugire sau contragere de litere, precum și prin schimbare de accent (ca în numele Diphilos, corect derivat aici din *Dií* și *phílos*, prieten al lui Zeus) — acum Socrate găsește, cu o nobilă fantezie, că în cuvîntul grec de *om* stă scris ,,cel înălțat la cercetarea a ceea ce a văzut" (399 c), și face astfel din om ființa care nu numai vede dar și reflectează asupra a ce vede. Poate că nici nu este etimologia lui Platon, așa cum nu vor fi chiar toate cele ce urmează, în primul rînd cele pentru suflet și trup ; dar inventarul de aci nu este făcut spre a pune în lumină originalitatea de gîndire a cuiva în materie de limbă, ci tocmai înțelesurile și resorturile ei mai adînci.

Pentru ,,suflet", de pildă, conceptul și numele îndată următor, se poate susține, potrivit cu alcătuirea cuvîntului grecesc, că el exprimă acțiunea vitală a respirației și ,,răcorirea", reîmprospătarea

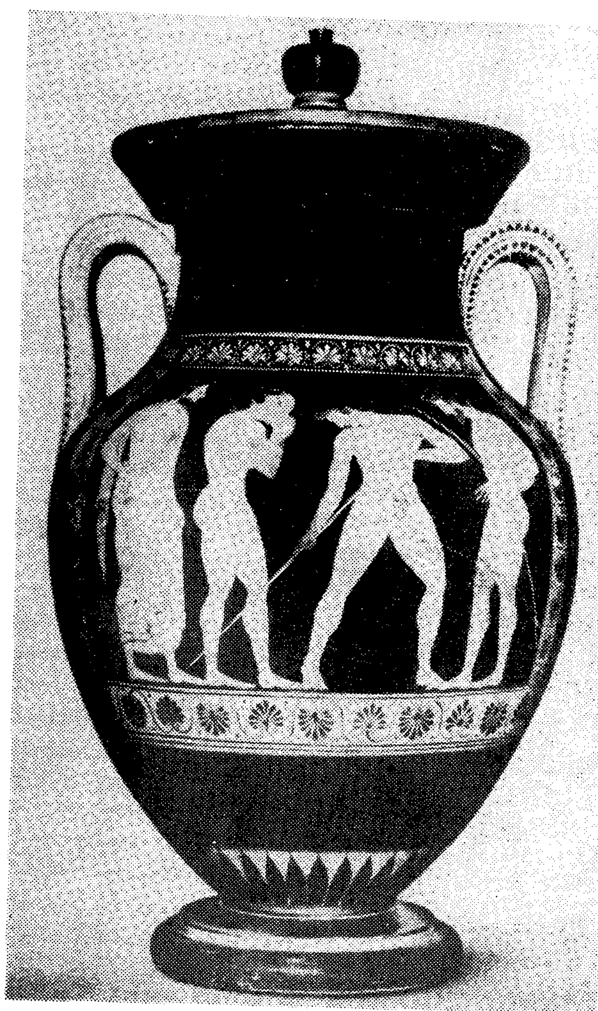
ce aduce trupului. Şi într-adevăr avea să se spună aşa în antichitate, în particular de către Aristotel. Dar, iarăşi, etimologia poate părea o impietate faţă de nobleţea sufletului (deşi lingvistica de astăzi găseşte corectă etimologia) şi de aceea, cu o nouă invocare a lui Euthyphron, Socrate încearcă o a doua etimologie, în exactitatea căreia dealtfel nu crede nici el. Potrivit ei, sufletul ordonează şi stăpîneşte, ca spiritul lui Anaxagoras, trupul. Cît despre numele acestuia, *sōma*, el avusese parte de mai multe etimologii în greacă: era cel de *sēma* (mormînt, unul al sufletului, s-a spus), sau cel de „păstrător", dar şi cel de „închisoare" (chiar *sōma* în greacă) a sufletului iarăşi. Tot ce spun grecii despre trup i-ar readuce la suflet, parcă.

Dar de vreme ce cuvintele, chiar străine de „divin", ne reîntorc la condiţia lui, Hermogenes cere să i se arate ce exprimă, în definitiv, numele zeilor, al fiecăruia luat în parte. Este interesant de observat — spre a înţelege de ce a început dialogul acesta despre nume cu analiza numelor proprii şi a continuat multă vreme aşa — că numele zeilor, deşi sînt încă nume proprii, se apropie mai mult decît numele oamenilor de cele comune, de vreme ce exprimă o natură mai degrabă decît o persoană, după cum va fi interesant de văzut că, la capitolul următor al etimologiilor cu nume de aştri şi fenomene naturale, este încă vorba, pentru greci, de un fel de nume proprii (soare, lună, anotimp) divinizabile de către ei şi totuşi din ce în ce mai apropiate de numele comune. Abia la al treilea şi ultimul capitol al etimologiilor, cu noţiunile şi intelectuale şi morale, va fi vorba de nume în sfîrşit comune (dacă nu ipostazabile şi acestea, sau unele dintre ele, ca realităţi autonome, cum s-a întîmplat mai tîrziu cu *Intellectus agens* al lui Aristotel). Aceasta explică, poate, de ce Platon nu face deosebirea dintre nume proprii şi nume comune, vorbind doar despre „nume", şi de ce prima parte a dialogului, cu numele propriu de Hermogenes chiar, merită să fie luată în litera ei, care îi era şi spiritul.

Cînd ajunge acum la numele zeităţilor greceşti şi a dreptei lor potriviri, Socrate îşi ia din nou măsuri de a nu cădea în impietate. Ce ar fi toate aceste reţineri, tot acest ceremonial şi, am spune, întreg acest dans în jurul cuvintelor, dacă ele ar fi invocate numai spre a arăta, cum s-a pretins, vanitatea etimologismului antic şi dacă în cuvintele sistematic alese nu ar exista pentru Platon un întreg mănunchi de înţelesuri, deopotrivă instructive pentru ce

Cleophrades. Crater (detaliu). Aruncător de suliță și aruncător de disc (cca 500 î.e.n.). Tarquinia



Phintias. Amforă atică. Atleți (cca 510 î.e.n.).
Paris, Louvre



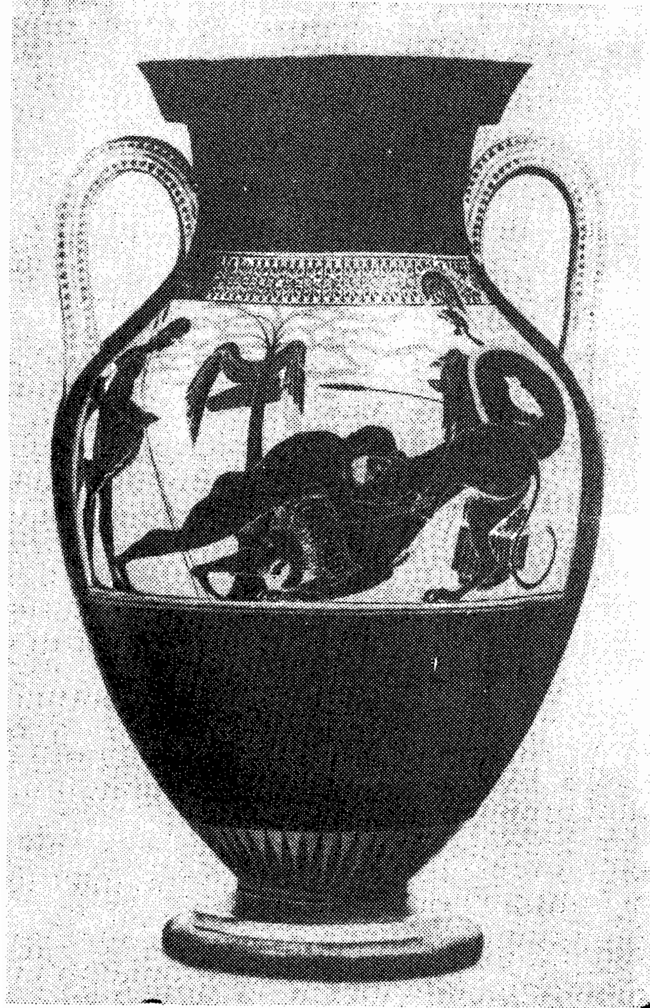
Andocides. Amforă atică. Apollon şi Heracles disputîndu-şi trepiedul (cca 530 î.e.n.). Muzeul din Berlin



Duris. Educația ateniană. Cupă atică (începutul secolului V). Muzeul din Berlin



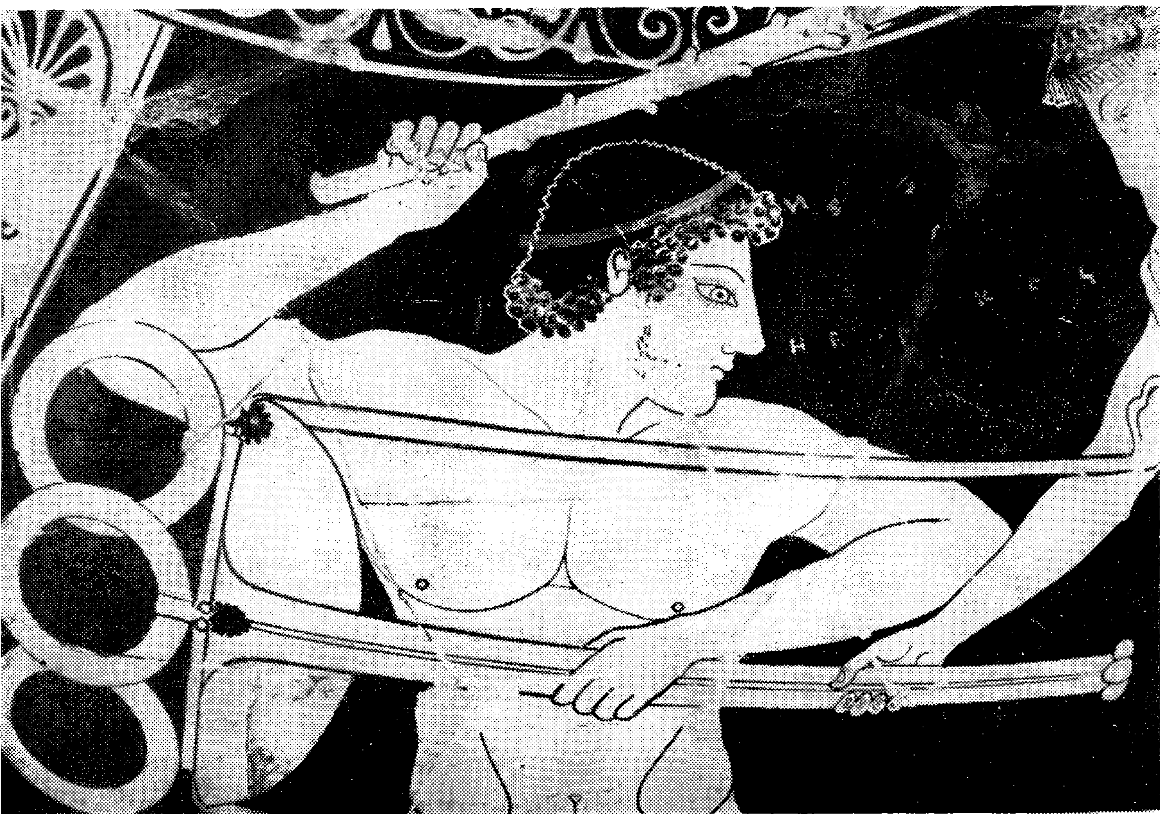
Exekias. Amforă atică. Întoarcerea Dioscurilor (secolul VI î.e.n.) Vatican



Psiax. Amforă atică. Heracles în luptă cu leul din Nemea (secolul VI). Brescia



Andocides. Amforă atică (cca 530 î.e.n.). Zeița Atena (detaliu). Muzeul din Berlin



Phintias. Amforă atică. Heracles și Apollon disputîndu-și trepiedul (detaliu) (sfîrșitul secolului VI î.e.n.). Tarquinia

poate însemna limba în genere, cît și greu de obținut, ba uneori riscat spiritualicește de urmărit pînă la capăt? Așa i se pare acum lui Socrate, că el nu are *dreptul* să facă o prea stăruitoare investigație asupra numelui zeilor, mai ales dacă este vorba de unele nume cu privire la care tradiția spunea că și le-ar fi dat zeii singuri.

Dar în același timp, cum să lași toate numele acestea netălmăcite? Oricît de apropiat ne-ar fi Platon prin libertatea sa de spirit și luciditatea sa rațională, ne este greu de bănuit astăzi, ca moderni, ce va fi fost experiența sa de gîndire ca antic în mijlocul lumii grecești. Să ne închipuim totuși că pentru partea cea mai aleasă dar și cea mai nesigură a vieții noastre spirituale, pentru credința în valorile ultime, ar exista, în cultura noastră, treizeci sau patruzeci de nume de entități, despre care n-am ști bine ce anume califică, dar care ar vorbi multora dintre cei din jurul nostru ca un apel mai de sus, ori ca un răspuns și ca o binecuvîntare spirituală. Fie că am crede și noi în instanțele acelea superioare, cu numele și cortegiul lor de ritualuri, sau mai ales dacă nu am crede, faptul că în jurul nostru și în limba noastră plutesc cîteva zeci de cuvinte despre care nu știm ce spun (așa cum știm noi, modernii, puținul ce spun cuvintele noastre, chiar cele ce denumesc instanțele supreme) și faptul că nu am ști dacă nu cumva cuvintele acelea conțin un mesaj deosebit, ceva care ar putea fi esențial vieții noastre spirituale, toate ar reprezenta o stranie solicitare, lingvistică, filosofică și morală. Nu poți sfîrși lesne cu ceea ce ignori, și nu poți invoca liniștit logosul, fie ca rațiune, fie chiar ca simplu cuvînt, dacă nu ai citit înțelesurile din rațiunea și din cuvintele ce cutreieră comunitatea ta, în ceasul tău istoric.

Nu vom putea vedea, atunci, o grațioasă eschivă în mărturisirea lui Socrate (401 a), cum că nu vrea să vorbească despre zei înșiși, dar că nu se poate reține să cerceteze cît înțeles zace în numele pe care li le-au dat oamenii. Căci numele, mai ales cele neștiute dar de toți invocate, sînt la fel de mult probleme pentru gînd cum ar fi, pentru mintea cercetătorului naturii, fenomenele și semnalele neidentificate ale materiei și vieții. De ce nu am închipui pe Platon, cu etimologiile sale, un fel de om de știință aflat în fața unor stranii fenomene persistente, de care nimeni nu dăduse încă socoteală deplină și care nu puteau fi trecute cu vederea fără să-și nesocotească știința proprie despre valori și Idei? Cu toată pietatea, atunci, și cu puținul pe care-l știm despre enigmaticele cuvinte ale

cîte unei lumi istorice ca aceasta greacă, să ne aplecăm asupra numelor de zeităţi.

Este frumos pentru un gînditor grec şi plin de cuviinţă să înceapă cu numele unei zeităţi mai modeste, Hestia (Vesta, la romani), de vreme ce cu ea începeau toate riturile de sacrificiu. Este blînda zeiţă a căminului, cea mai apropiată de om, iar acesta nu se ridică spre zei, atît în sacrificii cît şi în strădania de acum de a le cunoaşte numele, decît pornind smerit de la lumea sa. Dar zeităţile, chiar cele ce coboară pînă la vatra omului, sînt esenţe iradiind peste lumea întreagă : Hestia, de obîrşie atît de înaltă, fiica lui Cronos şi Rheea, nu este numai buna divinitate a căminului, a inimii casei, ci şi cea a vetrei cetăţii, a vetrei întregii Grecii, ba chiar — spun istoricii — ,,a focului din miezul pămîntului şi a pămîntului însuşi; este a căminului întregului univers".

Platon ştie toate acestea, chiar dacă nu ar crede, şi atunci nu se poate juca oricum cu numele zeiţei. I se pare că, în numele ei, pe care nu-l poate invoca aşa, în deşert, dătătorii străvechi de nume au pus înţelesuri adînci ale fiinţei ultime. El le găseşte în largul lumii greceşti, unde pentru natura ultimă, sinea, esenţa, *ousía*, se spune *essía* (401 d) ; şi numele de Hestia — despre care, iarăşi, nici învăţaţii de astăzi nu ştiu sigur de unde se trage — îi pare format de acolo, ca exprimînd sinea ultimă a lucrurilor. Chiar exprimarea din alte dialecte, ca *osía*, ar putea avea un sens. Dar, ,,pentru cei ce nu ştiu nimic", ca noi, vorbitorii despre zei, să fie de ajuns acestea, încheie Socrate paragraful (401 d—e). Şi într-adevăr bătaia de aripă pe care a încercat-o, cu etimologia sa primă despre numele zeilor, este semnificativă îndeajuns, filosofic dacă nu şi lingvistic.

,,Se cuvine", spune el în continuare, să cercetăm acum numele Rheei şi al lui Cronos. De ce se cuvine să trecem la ei ? Pentru că — interpreţii nici nu se ostenesc s-o arate cititorului — Hestia este fiica lor şi pentru că, aşa cum de la Oreste urca la Agamemnon, Platon încearcă să instituie şi aici un fir conducător, în ,,joaca" de care vorbesc unii şi unde ar merita totuşi să citim lucrurile mai atent. Iar ajuns aici, la zeii dătători (şi cu Cronos sugrumători) de viaţă pentru toţi ceilalţi, ca şi pentru oameni, Socrate simte că-i vine dintr-o dată un ,,roi" de gînduri, făcîndu-l să repudieze singur prima etimologie pe care o încercase pentru Cronos. Ceva ca un principiu lingvistic nou, dublat de un sens filosofic fundamental,

îl determină să rişte gîndul, poate ridicol, poate plauzibil, spune el, că Heraclit avea dreptate cînd afirma că totul e în curgere şi că onomaturgii care au dat numele de Rheea şi Cronos au heracliteizat şi ei. Căci numele, ca şi fiinţa acestor zei, exprimă devenirea şi curgerea (402 b), aşa cum se poate vedea — aici Platon doar o sugerează, pe cînd în partea a treia o va arăta limpede — cu litera *r*, lichida din numele lor.

Dar gîndul curgerii şi al fluidităţii conduce firesc la ceilalţi doi zei originari, care, chiar fără a fi ai curgerii propriu-zise, sînt zeii fluidităţii şi ai acvaticului, fraţii lui Cronos şi Rheea, anume Oceanul şi Tethys. Pentru Okeanos nu ni se oferă, în chip surprinzător faţă de inventarul ce se face, o etimologie. Cu siguranţă Platon o încercase, dar poate nu totul i se părea plauzibil. În schimb în cazul lui Tethys el se străduie să afle una, pe cît posibil plauzibilă, văzînd în numele ei fluiditatea necurmată a izvorului (402 a). Dacă etimologia sa nu pare convingătoare nici pentru cel străin de limba greacă, ea vine să arate, tocmai aşa chinuită cum este şi fără nici un relief deosebit, cît de prob şi la obiect îşi încerca Platon etimologiile.

De la fraţii Rheei şi ai lui Cronos, nu se poate coborî decît spre progenitura acestora, spre glorioasa cohortă a zeilor Olimpului, zeii *adevăraţi* parcă, faţă de cei anteriori, elemente cosmice încă. Să ne amintim, o clipă, că întreg universul lor olimpian se născuse printr-un act ne-legiuit, înlănţuirea lui Cronos de către fiul său Zeus, aşa cum se putea ghici din prima parte a etimologiilor, unde apărea sugestia că fapta umană se naşte adesea sub semnul injustiţiei şi ctitoria cerească se naşte aşa poate întotdeauna. În fruntea lor stă, fireşte, Zeus, al cărui nume Platon l-a cercetat mai sus şi nu l-a invocat chiar în joacă ori ironie, de vreme ce a găsit în el sensul „vieţii" însăşi. Alături de el, fraţii săi, Poseidon şi Hades.

Merită să subliniem aici, în faţa etimologiilor care urmează — a lui Poseidon ca şi a tuturor celorlalţi — că Platon nu avea la dispoziţie (fără sanscrită şi alte limbi anterioare celei greceşti) mijlocul de a face etimologie prin *filiaţie*, cum fac modernii. Nu putea face etimologie decît prin asociaţie de înţelesuri, cum s-a arătat[5] şi cum se vede în tentativele sale, impresionante aproape întotdeauna ca subtilitate şi inventivitate semantică, de a găsi raţiunea „onomaturgică"

[5] M. LEROY, *Du „Cratyle" de Platon à la linguistique moderne*, în „Annales scientifiques de l'Université A. I. Cuza de Jassy", 1960, pp. 41—45.

a cuvintelor. Cu atît mai surprinzător ne pare puţinul pe care au a-l adăuga modernii etimologiilor sale. Aici, cu Poseidon, ei nu pot, din nou, găsi etimologia sigură, în timp ce Platon, în mai mare dificultate decît modernii, încearcă dintr-o dată trei etimologii diferite. Sub greutatea problemei, apare la el o exuberanţă a gîndului şi a inventivităţii semantice: numele de Poseidon a putut fi instituit, după el, pentru că sugerează rezistenţa, piedica pe care o pun oamenilor mergători pe uscat apele mării; sau poate, cu un cu totul alt gînd semantic, califică „mult ştiutoarele ape" şi pe stăpînul lor, sau încă eventual, cu o nouă sugestie a cuvîntului, actul stăpînului de a pune sub cutremur toate, ceea ce îl face să fie Cutremurătorul.

Iar în timp ce pentru Poseidon gîndul îşi trimite polipii în toate părţile, pentru numele fratelui său, Pluton sau Hades, zeul subpămîntean, gîndul răzbate pînă la exactitatea cerută de cercetătorii moderni. Căci Pluton, în greacă, este numele „bogăţiei", şi din adîncurile pămîntului vin într-adevăr toate roadele ei; iar pentru etimologia numelui de Hades, dialogul invocă o clipă înţelesul — acceptat şi de alţii, inclusiv de moderni, ba reluat de Platon însuşi în *Phaidon* — de invizibil (*aeidés*). Numai că, sub o admirabilă libertate a gîndului, autorul vede altceva aici, un sens în acord cu imaginea despre Hades din miturile sale. Există un înţeles rău al Hades-ului (de unde a venit „iadul nostru"), ca denumire a împărăţiei zeului subpămîntean, şi un înţeles bun, cel pe care îl vede Platon în Hades: eliberarea de tot ce este trupesc şi sălăşluirea sufletului într-o lume cu adevărat a lui. Poate că nu un blestem face sufletele să întîrzie veşnic acolo, spune el, ci o dorinţă, care este mai tare decît necesitatea (403 c), năzuinţa anume de a se întovărăşi cu ceea ce poate înnobila fiinţa umană în natura ei spirituală. Cine ştie dacă nu cumva acolo, în Hades, zeul subpămîntean nu crează o atmosferă de vrajă (nu vorbea oare în ultimele sale clipe Socrate, în *Phaidon*, despre bunele întîlniri şi desfătările ce-l aşteptau dincolo? nu le descrie şi marele gazetar al antichităţii, Lucian, în dialogurile morţilor?) el, zeul bogăţiei şi al binefacerilor pămînteşti, dar care, întocmai unui filosof adevărat (404 a), preferă pe oameni purificaţi de pămîntescul lor şi eliberaţi de acea „nebunie a trupurilor" pe care nici măcar tatăl său, Cronos, n-ar fi putut-o pune în lanţurile lui.

Este o adevărată pagină din miturile platoniciene, în rîndurile acestea ale dialogului, şi dacă miturile au părut să aibă sens, cum

aminteam, ar putea fi un sacrilegiu să nesocoteşti pagina în numele simplei exactităţi lingvistice ultragiate. Căci Platon nu pare, desigur, a avea dreptate cînd înlocuieşte etimologia numelui de Hades, acceptată de toţi ca trimiţînd „la nevăzut", prin „cunoaşterea" *(eidénai)* tuturor celor frumoase şi înălţătoare, pe care ar deţine-o şi manifesta-o zeul subpămîntean. Dar libertăţile de gînd pe care şi le ia, tocmai acolo unde este asigurat filologic, ar putea spune ceva despre orizontul pe care înţeleg să-l deschidă investigaţiile sale asupra cuvîntului şi chiar asupra virtuţii cuvintelor, în general, de a spune ceea ce spun, creînd în acelaşi timp o aură de înţelesuri posibile în jurul lor.

Acum, de la subpămînteanul Hades se poate trece la sora sa, subpămînteană şi ea, Demeter, spre a-i tălmăci numele. Trebuie într-un fel să ieşim la lumină, din împărăţia morţii şi a somnului, aşa cum ies din întunericul matern al pămîntului roadele lui. Într-adevăr, pentru oricine, antic sau modern, numele lui Demeter, zeiţa celor ce lucrează pămîntul şi scot bunuri din el, conţine pe *meter (mater)*, aşa că nu trebuie pusă în joc inventivitatea lingvistică spre a găsi dreapta potrivire a numelui zeiţei. În schimb trebuie inventivitate pentru tălmăcirea numelui Herei, sora şi soţia lui Zeus, care şi ea, dincolo de nobilul ei rol de regină printre zei, favorizează ca Demeter, dar de astă dată din înălţimi, roadele pămîntului, prin ploile binefăcătoare pe care le revarsă, chiar dacă trimite uneori şi furtuni, în clipa cînd în viaţa ei conjugală se dezlănţuie furtuna. De aceea Platon, după ce încercase o graţioasă etimologie pe baza cuvîntului dragostei *(eraté)*, trimite la elementul văzduhului, la „aer" din care, prin simpla repetare a cuvîntului, dătătorul de nume a putut obţine, pentru zeiţa norilor şi a înălţimilor, numele de Hera.

Lista zeităţilor din generaţia lui Zeus se încheie cu Hera, spre a face loc progeniturii lor, în primul rînd a lui Demeter. Fiica ei Persephone, duioasa fecioară răpită de Hades sub pămînt, aşa cum se ascund în pămînt seminţele cerealelor (de la Ceres, denumirea latină a lui Demeter), are un nume ce poate părea sumbru unui grec, ca şi destinul ei, de vreme ce se termină cu acel *phone* care nu exprimă sunetul *(phóne*, cu *ó)*, ci pur şi simplu uciderea, crima. Numele ei însă este schimbat din Pherrephatta, ni se spune (404 c), cum şi apare în unele inscripţii, iar în versiunea aceasta cel ce caută îndreptăţirea numelui poate citi ideea de mişcare — cu lichida *r*

iarăşi, care va fi invocată clar mai tîrziu — şi în plus perceperea mişcării (a creşterii vegetaţiei? a vieţii subterane?), apropierea şi contactul cu ea, ceea ce face înţelepciunea fecioarei şi seducţia pentru Hades.

Este limpede, din etimologia ce se încearcă aici, că numele zeităţii — despre a cărui origină e de prisos să relevăm că modernii nu ştiu mai mult — a putut pune la încercare pe tălmăcitorul lui antic, care nu s-a jucat în gol nici cu el, ci a căutat pînă la capăt o soluţie cel puţin plină de nobleţe şi pietate faţă de zeiţă.

Acelaşi îndemn, stăpînit de probitatea ştiinţifică, pe cît posibil, şi spirituală în orice caz, îl trimite acum la prezentarea progeniturii lui Zeus, începînd cu Apollon. În numele acestuia, ca în cazul numelui Persephonei, zace pentru un grec ceva sumbru, aceeaşi idee de distrugere (404 c). Ce era mai simplu, dacă ar fi fost vorba de o joacă ironizatoare, decît să se ia etimologia aparentă, ce se oferea de-a gata, şi să se fabuleze pe tema lui Apollon distrugătorul, cum că face să piară întunericul, dizarmonia şi relele, spre a aduce în locul lor lumină, armonie şi sănătate, cum îi era funcţia?

Platon se afla însă în faţa unei probleme ce se poate pune adesea în cazul cuvintelor şi numelor proprii: evantaliul de înţelesuri din ele. Apollon, care la origine este divinitate solară („strălucitorul", „cel cu părul de aur"), este şi zeul artelor, al darului profetic, medic al sufletelor ca şi al trupurilor, zeu al săgetării cu raze de lumină, ca şi al săgetării cu arcul. Cum să redai toate acestea într-un cuvînt? Pentru cei de astăzi, care pot face etimologia *istorică* a unui cuvînt şi nume, prin filiaţiile lor succesive, polisemia cuvintelor reprezintă adesea stadiile de transformare a sensurilor. Dar anticul nu putea decît să încerce a capta polisemia prin polivalenţa cîte unui singur cuvînt. Şi iată-l atunci pe Platon încercînd să găsească într-un acelaşi nume sugestii lexicale greceşti pentru patru sensuri diferite: ideea de purificare (Apollon cel ce spală), ideea de divinaţie (cel sincer, simplu şi adevărat), ideea de măiestrie (cel ce atinge mereu ţinta) şi ideea de armonie (cel ce pune în mişcare laolaltă, pentru care s-a adăugat încă un *l* spre a nu aminti de „ideea de distrugere" -405 e).

Nu se poate spera, bineînţeles, să se obţină o soluţie valabilă lingvistic prin invocarea a *patru* etimologii pentru un acelaşi cuvînt. Gîndul s-a deşucheat, cercetarea îşi pierde controlul, încercînd toate asociaţiile de idei plauzibile cît de cît. Nu este ştiinţă a limbii, fi-

rește. Dar este faptul limbii în nuditatea și adevărul lui. Căci așa este limba și așa sînt cuvintele cîteodată, mai bogate decît gîndul și mai surprinzătoare pentru el și fantezie decît tot ce este real. Poate că limba are în ea ceva din zeul, pe jumătate sălbatic, Pan, așa cum va spune Platon îndată.

De astă dată cuvîntul — lărgind problema de la numele propriu al unui zeu la cuvinte în genere — nu este numai un concept individualizat, cum spunea Humboldt dîndu-i toată demnitatea; el își sporește, sau poate își compromite această demnitate, exprimînd nu un concept, ci o jerbă de concepte. Știința limbii este datoare să dea o singură etimologie, și cel mult poate vedea invocîndu-se „etimologii populare", sau asociații libere, sau dezvoltări de sensuri în scară. Dar faptul tulburător pentru cugetul doritor de univocitate rămîne: într-un nume propriu, un nume simplu ori cuvînt, înțelesurile variate pot coexista, se pot împăca între ele, se împotrivesc sau pot exprima ceea ce gîndul nu reușește niciodată să facă, o adevărată explozie semantică, în cadrul căreia nici măcar de antagonism al înțelesurilor nu mai poate fi vorba.

Iar ceea ce vine să accentueze libertatea cuvintelor lor, am zice demonia lor, este faptul că încărcătura lor, atît de opacă uneori gîndului, nu ține doar de acumulările trecute, care și ele pot fi surprinzătoare la culme (ce fantezie, demnă de Platon sau măcar de Hasdeu al nostru, ar fi putut găsi în „rostul" românesc amintirea unui rostrum, cioc de pasăre, dacă ultimul cuvînt n-ar fi fost cunoscut și urmărit în evoluția lui?), ci ține și de pachetul de posibilități pe care-l înregistrezi în orice cuvînt viu. Acesta denumește ceva anumit, și cîteodată mai multe lucruri laolaltă. Dar ce mai *poate* denumi? Ce va face din el limba vie, poezia și spiritul obiectiv al cîte unei culturi?

O asemenea suverană libertate a cuvintelor putea resimți Platon, care o înregistra acum în numele propriu al zeilor și a celui mai grec dintre zei, poate, Apollon. Nu sărăcia cuvintelor și numelor față de gînd vede el întotdeauna — cum se spune prea des în legătură cu dialogul —, ci un *alt* gînd sau altă versiune a gîndului odată concretizat în cuvînt. Este în cuvînt ca și un gînd care, tocmai pentru că și-a dat îngrădirea de a se întrupa într-un material sonor, capătă noi puteri sau se ridică la altă putere.

Dinainte ca omul să vadă libertățile pe care le are natura față de gîndul și imaginația noastră, mult înainte ca el să înregistreze,

cu tehnica modernă, libertăţile pe care le ia faţă de el propria sa creaţie de mecanisme şi unelte, cuvintele omului puteau şi veneau să-i arate că tot ceea ce întruchipează el într-un material capătă, ca statuile lui Dedal despre care amintea într-alt dialog Platon, darul de a se mişca în voie, sub nici o rînduială preştiută şi prestabilită, sau poate sub o necesitate de viaţă istorică despre care abia la capătul lucrurilor se poate şti cîte ceva. Iar pentru un gînditor grec, care pornea să cerceteze numele proprii ale zeilor în care el credea sau nu credea, faptul că numele, şi odată cu ele entităţile acelea, îşi începeau bacchanala în jurul său şi al bietului său cuget sobru, trebuie să fi fost un prilej de surprindere.

Erau în numele zeilor înţelesuri mai multe, acumulate sub trecerea anilor, decît încap conceptual într-un singur cuvînt. Ca şi cum atît n-ar fi fost de ajuns, se mai puteau ivi în numele lor şi alte înţelesuri. Nimeni nu poate şti ce trimiteri poartă în el un cuvînt şi se ,,sperie gîndul'', sau se putea speria gîndul anticului, la tot ce mai puteau face, sub şi în numele lor, zeii aceia de nestăpînit prin nume.

Din dansul acesta ameţitor al înţelesurilor în jurul cîte unui cuvînt nu ne pot scoate decît muzele — atunci cînd nu ştiu s-o facă lingviştii — iar ele, fiicele lui Apollon, sînt cele ce vin la rînd, cu numele lor, care s-ar trage, după Platon din cuvîntul dorinţei, al năzuinţei şi al căutării (406 a). Şi este bine de reamintit că *mousikḗ* în greceşte, care este invocat aici, înseamnă mult mai mult decît muzică; provine de la adjectivul *mousikós*, care însemna tot ce este legat de muze, poezia şi artele deopotrivă. În locul unui termen pentru cultură şi om cultivat, limba greacă avea cuvîntul acesta, care trimite cu atît mai mult la restul culturii cu cît, după învăţaţii moderni, el ar include rădăcina *men-* legată de gîndire şi spirit. O adevărată artă a muzelor ar putea fi şi cea a cuvîntului.

Poate că tot Muzele acestea, cu registrul lor întins pe toată aria spiritului, îl inspiră acum pe Socrate să citească în numele lui Leto, mama lui Apollon, blîndeţea, consimţirea şi bunăvoinţa, în timp ce în numele sorei lui Apollon, al austerei Artemis, poate citi integritatea, fecioria, virtutea; sau în numele celuilalt fiu al lui Zeus, Dionysos, despre care-l întreabă acum Hermogenes (406 b) şi asupra căruia nici Platon nici modernii nu ştiu multe, să vadă, cu o mărturisită glumă, pe cel ce dă vinul; în numele Afroditei, cea născută din spuma mării, să admită cu Hesiod, şi fără să mai glu-

mească acum, că este vorba acum de „spumă" ; să vadă în Pallas, supranumită Atena, cea ieşită din capul lui Zeus, nu fata *(pállax)*, cum vor modernii, ci „dansatoarea în arme", în schimb în „Atena" cugetul însuşi, identificat de el prin patru etimologii, care de astă dată nu mai duc ca la Apollon la patru nume diferite, ci la unul singur, într-atît de bine îl inspiră Muzele pe Socrate.

Cu numele lui Hefaistos, frumos legat de lumină şi foc (407 c) — deşi Socrate este gata să încerce şi alte etimologii, atît de provocatoare îi este lumea cuvintelor şi înţelesurilor —, precum şi cu cel de Ares, se încheie lista zeilor celor mari (cei 12 mari, cum se putea spune încă din antichitate). Şi Socrate cere într-adevăr interlocutorului său să pună capăt comentariului asupra zeilor, căci se teme încă o dată de impietate (ceea ce poate îl face să menţioneze şi aici pe Euthyphron drept inspirator). Dar interlocutorul său, Hermogenes îşi are problema sa personală : el poartă un nume derivat de la Hermes şi vrea să ştie ce este cu zeul respectiv. A ascultat senin tot ce i-a spus Socrate despre justeţea numelor proprii, deşi spusele combăteau teza sa cu privire la arbitrarul cuvintelor ; a părut să aprobe lucrurile, — în fapt se va încăpăţîna, fără contra-argumentări, să rămînă la teza sa (ca şi Cratylos la urmă, dealtfel) — dar asupra unui lucru nu este lămurit : de ce a spus despre el Cratylos că nu poartă numele potrivit de Hermogenes.

Să fie doar simplitate de spirit aici ? Dar fie că Hermogenes este un ignorant, fie că înţelege cît de adînc îl dezminte Socrate, obsesia sa în legătură cu propriul său nume arată că „sentimentul" potrivirii şi nepotrivirii numelor, încercat de el, este mai puternic decît orice teorie. Iar Socrate îi face acum o demonstraţie de virtuozitate în legătură cu Hermes, legînd toate atributele cunoscute ale acestui zeu — rolul de mijlocitor, darul comunicării şi chiar al înşelăciunii — de tăria vorbirii (*perì lógou dýnamin*, — 408 a), ba făcînd chiar din Hermes „cel ce a închipuit cuvîntul".

Nu se putea o mai potrivită încheiere asupra cercetării numelui zeilor decît prin zeul dătător de nume şi cuvinte oamenilor ! Şi nu numai Hermogenes ar trebui să fie copleşit — cum este acum, recunoscînd că într-adevăr nu este demn de numele său — în faţa inventivităţii lui Socrate, dar poate că şi cititorul, îndemnat să nu ia prea în serios etimologiile, ar putea să fie cucerit de măiestria cu care le prezintă Platon.

Dar spectacolul, care este deopotrivă lingvistic, filosofic şi artistic,

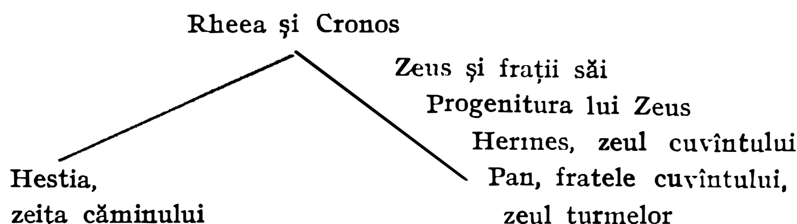
în marginea celei mai delicate probleme cu putinţă pentru un gînditor grec, natura şi denumirea zeilor cetăţii, are un la fel de cuceritor epilog, care vine să readucă lucrurile din Olimp la natură. Zeul Hermes are un fiu, care abia mai este trecut în rîndul zeităţilor, Pan, divinitate a cîmpurilor şi turmelor, o fiinţă cu dublă natură, de om şi de ţap. Nu este aşa vorbirea? îndrăzneşte să sugereze Platon. Şi ea are, ca strania zeitate hazlie, o parte dumnezeiască, cea de sus, partea ei de adevăr, în timp ce partea de jos, a tuturor născocirilor şi a minciunii, rămîne în lotul gloatei umane (*en tois pollois tōn anthrópon*, 408 c), aidoma fiind jumătăţii animalice a lui Pan. Dar şi cu o parte a ei şi cu alta, ea pune totul în mişcare, ca Pan lumea firii, ba poate trezi printre oameni, am adăuga, o adevărată ,,panică", la fel cum trezeşte cîteodată celălalt în sînul placidei firi.

Aici cade vorba cea mai uluitoare din dialogul asupra cuvintelor şi a rostirii: ,,Şi este Pan acesta, fie rostirea *(lógos)* chiar, fie fratele bun al rostirii, ca fiu al lui Hermes..."

Cum se mai pot osteni comentatorii să spună că nu totul trebuie luat întocmai, în viziunea despre limbă de aici a lui Platon, cînd el o spune singur? Dar o spune nespus mai subtil decît detractorii săi. Căci el nu se referă la jumătatea de adevăr din spusele sale — dacă ar fi vorbit în batjocură ar fi făcut ca în *Euthydemos* şi ar fi lăsat pe Cratylos însuşi să facă etimologii, nu le-ar fi pus cu atîta trudă şi tîlc în gura lui Socrate —, ci se referă la jumătatea de neadevăr a vorbirii însăşi. Nu e nevoie să ironizăm şi să parafrazăm pe cei ce fabulează despre limbă, cînd limba omenească ea însăşi are ceva panesc în ea şi poartă, poate, o margine de ironie. Este o ironie a zeilor, dacă zeii ne-au dat limba fără să ne dea şi siguranţa ei; este în schimb o ironie a naturii, dacă ne-am ridicat noi din sînul ei către aproximativul *logos*-ului. Lui Platon îi place să pună aci, în miezul dialogului, gîndul că limba este îndoită şi cîteodată îndoielnică.

Poate că ea este îndoielnică şi fabulează doar atunci cînd vorbeşte despre zei, îţi vine în minte odată cu Hermogenes, care admite acum ca Socrate să renunţe la cercetarea sa despre ,,astfel de zei", cu condiţia să treacă la zeităţile ştiute şi văzute ale firii. În orice caz ne întoarcem spre natură şi om. Întreg capitolul a fost, artisticeşte, o desfăşurare urcătoare şi apoi coborîtoare a gîndului. Aşa cum, în capitolul despre numele date de zei şi de oameni, analiza se desfăşura organizat, pe o linie ascendentă, ce urca de la un nume

omenesc, acum s-a plecat de la o zeitate a căminului şi se revine la o zeitate a cîmpiilor, desfăşurîndu-se astfel organizat tot panteonul supus cercetării omului.



Am plecat de jos şi ne-am întors în cascadă, la lumea noastră de jos. Povestea poate fi mincinoasă, ca o fabulă. Dar este o fabulă bine făcută.

3. *Numele celor din lumea văzută* (408 e—411 a). Cînd se trece acum de la zeităţile lumii nevăzute la lumea văzută, se trece la un fel de zeităţi încă, pentru greci. Aceasta înseamnă că numele ce vor fi în joc sînt şi ele pînă la un punct nume proprii. Platon abia cercetase cîteva nume comune, ca zeu, daimon, erou, om, suflet şi trup, că se ridicase din nou la nume proprii. Este adevărat că în lumea celor văzute caracterul „numenal" al realităţilor se va atenua tot mai mult, ajungîndu-se efectiv la nume comune, cum vor fi apoi cele morale din grupa următoare. Dar trebuie subliniat că aproape o treime din cuvintele cercetate în dialog au un statut de nume proprii care le-ar exclude, pentru lingvistul modern, din studiul limbii.

Este aici un aspect ce deosebeşte pe un modern de un antic şi care ar putea fi folosit pentru teza că limbile se originează în nume proprii. Dar, de vreme ce Platon nu sugerează în dialogul său nimic de acest fel, trebuie să lăsăm ca problema să cadă alături de dialog şi de interpretarea lui, nu fără a releva totuşi că întrebarea ce s-a pus în legătură cu dialogul, anume dacă numele pot fi adevărate sau false, dacă nu cumva doar propoziţia este astfel şi dacă numele din dialog trebuie înţelese ca „predicate" şi constituind adevărate propoziţii, se simplifică oarecum, sau ia alt caracter, în cazul numelor proprii.

Un nume propriu nu are nevoie de sintaxă, nici măcar nu stă morfologic sub regimul determinării sau nedeterminării sale prin

articole (chiar dacă în unele limbi este în genere nearticulat şi în greacă este în genere articulat) şi reprezintă, monolitic aşa cum stă, la fel de bine un mănunchi de propoziţii posibile, o întreagă vorbire, ca şi o simplă pecete de identitate pusă pe un lucru. Oricum ar fi, trecerea de la nume propriu la nume comun, cum s-a observat, nu va aduce aici un alt regim pentru nume şi ea se petrece simplu şi pe nesimţite, în interiorul acestui capitol chiar, unde de la aştri-zeităţi se va ajunge firesc la fenomenele naturale comune.

Dar Soarele era încă o zeitate, şi Socrate pune în joc toată inventivitatea pe care o folosise pentru Apollon — căruia îi găsise patru etimologii — spre a da socoteală de numele de ,,Helios''. Pluralitatea este expresia bogăţiei, dar alteori, dimpotrivă, a sărăciei şi neputinţei de a obţine dintr-o dată ceva. Cu numele lui Apollon aveai impresia că interpretul lui îşi ia cu graţie libertăţi spre a putea da socoteală de varietatea atributelor zeului, o varietate ce venea şi ea din belşugul gîndului. Cu Helios etimologiile au în ele ceva mai chinuit, ca sub o neputinţă a gîndului. Dar nici într-o parte nici într-alta nu poţi vedea sarcasm şi pastişă. În puţinătatea mijloacelor ce-i sînt date, atîta tot poate spune gîndul omului despre numele pe care l-a dat singur cîndva soarelui.

În schimb, gîndul despre numele lunii nimereşte bine etimologic, chiar după moderni, şi dă în orice caz lui Socrate o siguranţă care-l face să privească de sus pe Anaxagoras, filosoful şi cosmologul despre care spunea în *Phaidon* că îl fascinase o clipă, în anii tineri. Părea într-adevăr să fie una din tezele cele mai originale şi răsunătoare ale lui Anaxagoras aceea cum că luna este lipsită de lumină proprie, primindu-şi-o de la soare, în timp ce acum, la analiză, cuvîntul grec vine să arate că însuşi cel ce a dat numele ştia bine despre schimbările de lumină ale lunii, după ,,rotirea veşnică a soarelui în jurul ei'' (409 b), făcînd-o astfel să fie cînd nouă, cînd veche. Iar siguranţa pe care şi-o simte îl face pe Socrate să-şi copleşească interlocutorul cu inventivitatea, ducînd pînă la surîsul comun în faţa acelui termen de o lungime neobişnuită pentru limba greacă, *selaenoneodeia* (în loc de *seléne*), în care se cuprinde tot adevărul despre condiţiile schimbătoare ale lunii. — Este aproape literatură ceea ce faci aici, îi spune Hermogenes. Dar nu e singura dată, aici sau în dialoguri, că Socratele platonic îşi ia libertatea s-o facă.

Nu mai este în schimb literatură în analiza celuilalt cuvînt al lunii, unde o formă schimbată sugerează sobru ideea de scădere a

lunii, în timp ce forma *men*, din dialectul atic al lui Socrate, i-ar fi putut elibera fantezia cu multiple apropieri posibile, dacă de exercițiu al fanteziei ar fi fost vorba și nu de înțelegerea sensului cuvintelor. Pe linia acestei nevoi reale de înțelegere, a lega numele de „astru" de cel al fulgerului — cum face Socrate îndată apoi — nu ar fi chiar atît de nelegitim. Pentru „fulger" însuși ni se oferă o plauzibilă etimologie în legătură cu privirea. Sînt false amîndouă? Dar demersul de cunoaștere și identificare sună autentic.

Poate că ajunși la cuvîntul următor, cel de „foc", prin care se deschide lista elementelor firii, avem dreptul să credem că nimeni care urmărește etimologiile de aici n-ar mai putea vorbi cu rost de inautenticitatea și caracterul simulat al cercetării. Căci într-adevăr, de ce ar recunoaște Socrate că termenul îl pune în încurcătură, dacă ar fi dispus să ia orice idee năstrușnică din etimologiile altora — și care comentator de astăzi poate spune sigur că nu se încercase una și pentru termenul grec de „foc"? — sau să dea curs pretinsului său delir etimologic. Recunoașterea că termenul poate să fi fost luat, dimpreună cu mulți alții, dintr-o limbă „barbară" nu este făcută doar pentru că „muza lui Euthyphron" l-a părăsit pe Socrate. Ea este — strecurată discret cum știe să facă anticul — o admirabilă deschidere de perspectivă științifică, pe care un învățat folosind o singură limbă, un monoglot, și-o îngăduie.

Am încercat de la început să justificăm dreptul de a se face studiul limbii dinăuntrul unei singure limbi, dar aceasta nu însemna ignoranța celor înrudite, mai ales pe linie de ascendență, iar studiul etimologiilor pe bază de filiație de sens nici nu se poate întreprinde fără recurs la limba sau limbile de obîrșie. Dacă Platon nu poate face etimologie prin filiație, la nivelul de informație redus al culturii grecești de atunci, nu este mai puțin remarcabil faptul că simte nevoia lucrului și-i acordă sens din plin, iarăși fără a încerca să ridiculizeze pe nimeni în clipa cînd face așa. Ba el spune chiar mai mult, în probitatea sa științifică, îngrădind astfel fantezia asociativă în materie de etimologii; el declară că „dacă s-ar cerceta acestea (sensurile cuvintelor luate de la barbari — n.ns.) potrivit cu ce pare verosimil în vorbirea greacă" (409 e), atunci s-ar ajunge la mari nedumeriri în studiul limbii. Este posibil ca în lista de cuvinte grecești al căror sens îl va fi analizat, Platon să fi căzut peste mai multe care vor fi rezistat asociațiilor grecești plauzibile, trecîndu-le atunci în rîndul cuvintelor „de proveniență barbară". Aici el indică doar cîteva.

„Nu trebuie procedat silnic cu asemenea cuvinte" (410 a), iată cum vorbeşte el, în timp ce, după mai bine de 2 000 de ani, cunoscătorii excelenţi ai limbii greceşti, dar ca o limbă moartă, vin să pretindă că el violentează spiritul limbii greceşti, sub cine ştie ce interes polemic ce nu apare totuşi nicăieri.

Este un semn de mare cuviinţă *ştiinţifică*, aproape de umilinţă, să se admită, de către un învăţat gînditor grec, că nu se ştie bine din ce înţelesuri pot coborî în limba greacă unele cuvinte uzuale ca *foc* şi *apă*, cum admite Platon acum. Dar iarăşi, cînd el ştie lucrurile, sau le intuieşte bine, ca în cazul cuvîntului „aer", el dă curs libertăţilor de asociaţie ale celui ce gîndeşte într-o limbă vie.

E de prisos să spunem, în stil pozitivist, că un cuvînt anumit nu „spune", cu înţelesurile lui controlabile, altceva decît îngăduie în imediat. El poate sub-spune, supra-spune, juxta-spune, anumite lucruri, pentru vorbitorul unei limbi, şi dacă acesta nu o recunoaşte întotdeauna mărturisit, ca Platon aici, face adesea ca poetul, ce sugerează folosinţe noi ale cuvîntului, sau ca filosoful ce implică sensuri încă neatestate. De aceea poate să nu fie *exact* că „aer" vine în greacă şi de la ceea ce ridică sau urcă, şi de la ceea ce curge statornic (regăsindu-se aici acel *r* al curgerii), şi de la suflul vîntului, dar într-un sens pare să fie *adevărat*.

Lista elementelor nu s-a încheiat: după foc, apă şi aer, rămîn eter şi pămînt. Nu este de mirare că Platon vede — mai puţin ca heraclitean cît din perspectiva cosmologică proprie, poate — mişcare şi în eter, care ar „curge statornic în jurul aerului", în timp ce pămîntul, pe întinderea căruia se ivesc natura vegetală şi animală, firea cea crescătoare, în speţă *phýsis*, îi apare, prin numele lui, ca exprimînd zămislirea sau faptul de a fi zămislit, cu o formă homerică a cuvîntului invocată acum. Este non-sens filologic în ce ni se spune? Dar modernii nu pot să lămurească mai bine numele de eter, în timp ce despre „pămînt" ei admit că pur şi simplu nu-i cunosc etimologia greacă.

Ni s-a vorbit aşadar despre cuvintele, la început nume proprii, ale aştrilor, apoi despre cele cinci elemente. Este într-adevăr demn de relevat faptul că în timp ce prima dată (408 d), în enumerarea lui Hermogenes, pămîntul părea să intre în categoria aştrilor, acum a fost trecut în rîndul elementelor şi la urma lor (410 b). Iar ceea ce este încă mai demn de relevat, deşi în treacăt, este că numărul elementelor se dovedeşte a fi cinci la Platon, nu patru ca la Empedocle

şi în tradiţia greacă. Poate că nu Aristotel introduce al cincelea element, a cincea esenţă, cu eterul, ci Platon însuşi, dacă nu cumva îndărătul amîndorura stă o viziune ştiinţifică tradiţională.

În această scurtă trecere în revistă a celor din lumea văzută, cu numele lor, mai apar numele anotimpurilor şi al anului fizic precum şi moral. Este frumoasă etimologia născocită pentru anotimpuri, ca fiind determinări (orizonturi, cuprinsuri bine demarcate), atît ale timpului meteorologic cît şi ale timpului creşterii şi rodirii, cel al firii. Cît despre „an", el are un dublu nume, în greacă, la fel ca în unele limbi moderne, denumind şi anul ca unitate de timp al Terrei, şi anul ca unitate trăită de om. Este atunci, artisticeşte, reuşit să vezi că prin denumirea anului moral, cel trăit de om, ca şi prin relevarea sensului de întoarcere asupră-şi sau „cercetare de sine" (410 d), Platon ştie să facă o subtilă trecere de la fenomenele naturale la cugetul omului, pe care-l va explora în lung şi în lat în cele ce urmează, aşa cum ştiuse să facă, prin aştri, trecerea de la zei la fenomenele naturale. Dacă n-ar fi decît felul cum este lucrată artistic această frescă a etimologiilor, încă ar trebui să surprindă pe cititor faptul că exegeţii au putut-o acoperi cu vălul nepăsării lor.

4. *Numele celor din lumea cugetului* (411 a—421 a). În fresca etimologiilor greceşti, ivită necesar în miezul dialogului despre dreapta potrivire a cuvintelor şi despre chibzuinţa onomaturgului, am putut urmări pînă acum nume cu nume şi tablou semantic cu tablou semantic. Lucrul a avut sens, spre deosebire de impresia de început a cititorului în faţa etimologiilor, ca şi de verdictul negativ al multor interpreţi[6]. Am putut scoate în relief unele cîştiguri lingvistice şi sugestii pentru studiul limbii, iar în cîteva rînduri şi sugestii filosofice. Chiar numele a căror analiză nu lumina în chip deosebit faptul limbii şi gîndul filosofic ne-au apărut ca avînd o

[6] Iată cum prezintă etimologiile unul din interpreţii ce au întîrziat cel mai mult şi mai rodnic asupra dialogului, J. DERBOLAV, în *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972. După ce admisese că partea etimologică trebuie să conţină şi etimologii platoniciene (p. 42), nu doar persiflări ale altora (fără să încerce a preciza unde este persiflare şi unde nu), autorul declară: „Alegerea şi succesiunea etimologiilor par să asculte de o ordine mai laxă". Dar cel puţin *ordinea* etimologiilor este riguroasă, după cum s-a putut vedea şi se va vedea în continuare.

funcție artistică în prezentarea lui Platon, așa încît, prevenit fiind, cititorul ar putea parcurge dialogul cu un spor de receptivitate. Nici un rînd din text, ca și întreaga construcție, n-ar trebui să fie o dezamăgire.

Acum însă, în tabloul etimologiilor cuvintelor din lumea cugetului, nu vom mai putea însoți textul cuvînt cu cuvînt. Sînt în joc, este drept, cuvintele *sacre* ale filosofiei și culturii grecești ; oricare cititor european, ce folosește, adesea pe neștiute, unele din aceste cuvinte și le ia ca rădăcini spre a forma cuvinte științifice sau umaniste noi, trebuie să le parcurgă în prezentarea de aici ; și oricine are interes pentru gîndirea greacă, cu tezaurul ei de termeni filosofici, trebuie să treacă prin școala acestor cuvinte, cu privire la care desigur s-ar fi întrebat : cum le resimțea Platon, ca vorbitor și gînditor de limbă greacă ? în cazul că acesta n-ar fi dezvăluit, în paginile ce urmează, imaginea lor în cugetul său și al contemporanilor săi pe care îi reedita. Dar lingvistic și filosofic, chiar dacă nu și artistic (în ciuda acumulărilor ca într-un dicționar) cuvintele de acum *nu mai aduc lumini.*

Ce s-a întîmplat ? Cititorul trebuie să stea o clipă nedumerit, căci se află în fața unui adevărat naufragiu al spiritului. El întîlnește cuvintele cele mai semnificative și nobile ale gîndirii grecești (să luăm în considerare *taûta tà kalà onómata,* spune și Hermogenes aici, la 411 a) ; le vede prezentate de Platon însuși ; așadar are înainte-i gîndul asupră-le, venit dinăuntrul limbii filosofice prin excelență, cu privire la cuvintele filosofice prin excelență — și totuși întreaga înșiruire de cuvinte, cu analiza lor, este, dacă nu o reduci la o insipidă pagină de dicționar, un adevărat naufragiu al spiritului. Două ar putea fi explicațiile pentru acesta, — în afara explicației simple că n-ar fi vorba de etimologiile lui Platon, nici măcar de o contribuție personală a lui, ci de cele ale învățaților din secta heracliteană.

Prima explicație ar da-o faptul că s-a ajuns la *nume comune,* respectiv la concepte, în particular la conceptele demersurilor cugetului, regimul acestor cuvinte fiind de nume deschise, care nu mai sînt fixate prin identitatea cîte unui zeu, nici măcar prin cea a unei naturi determinate din sînul realității. Tocmai pentru că e vorba de nume comune privitoare la demersurile cugetului, nici măcar de nume ale unor lucruri reale stabile (pom, cerb, astru), ele au o margine de nedeterminare. Aici obiectul gîndit circulă liber prin

universul gîndului[7]. Un zeu nu este adesea decît un nume şi în orice caz are fiinţă spirituală în primul rînd prin nume. Pe de altă parte numele unui erou, dacă este bine dat, poate spune mult despre „adevărul" lui şi chiar poate păstra un rest, cum ne pare că păstrează numele de Lysis (cu sensul de „dezlegare"), al tînărului care nu numai denumeşte, ci chiar defineşte, cu fiinţa lui, dialogul respectiv al lui Platon. Pînă şi un nume de fiinţă reală, împlîntat adînc în el cum sfîrşeşte prin a fi, în experienţa socială şi istorică, poate spune mult despre acea fiinţă. În schimb numele de inteligenţă, voinţă, ori sentiment, ce pot spune ele despre jerba demersurilor de conştiinţă pe care omul le desfăşoară ?

Ele sînt concepte deschise ; şi ar trebui cu adevărat deosebit între conceptele închise, pe care numele le pot defini şi descrie total (cum sînt şi unele concepte ştiinţifice, de pildă cele din chimia organică, unde un nume bine alcătuit exprimă natura deplină a substanţei respective) şi conceptele deschise, care nu pot fi denumite decît ca orizonturi sau cîmpuri nedeterminate în extensiunea lor. În general s-ar putea spune că numele proprii tind să exprime concepte închise şi să se acopere cu ele ; că numele comune ale unor realităţi bine determinate ca natură ori funcţie (o substanţă chimică, un exemplar sau o unealtă, un produs tehnic sau o construcţie conceptuală ca acelea de tip matematic) se acoperă şi ele, ca numele proprii, cu obiectul lor[8] ; dar că numele comune cele mai multe califică lucruri şi procese care nu se pot acoperi cu numele.

O a doua explicaţie a eşecului spiritual din aceste pagini — un eşec înţeles şi acceptat de Platon, care va arăta prin el mai mult decît limitele lingvisticii heracliteene : limitele vorbirii însăşi — trebuie încercată, şi explicaţia priveşte însăşi tema dialogului, cuvintele şi limba. Ele au limite faţă de gînd, chiar dacă uneori pot ieşi

---

[7] În *La science du langage*, trad. fr., Paris, 1867, MAX MÜLLER arăta că „a numi înseamnă a clasa, a rîndui fapte individuale sub fapte generale" (p. 478). Ni se pare că acest lucru e adevărat în primul rînd pentru conceptele deschise. Dar Max Müller socotea că şi numele proprii devin generale (p. 476), ceea ce nu ni se pare că poate fi spus decît în sensul că uneori *sfîrşesc*, în cazuri privilegiate, prin a deveni generale.

[8] „Ceea ce numim un «termen general» pare să fi fost conceput de Platon drept numele propriu al Ideii", scrie J. V. LUCE în *The Theory of Idea in the Cratylus*, 1965, în „Phronesis", 10, p. 33.

din matca, mai sigură, a gîndului ; ba sînt undeva un *neadevăr* pentru el, ca jumătatea animalică a lui Pan, fratele vorbirii. Cu această neaşteptată comparaţie — pe care, după cîte ştim, nimeni n-a invocat-o lămurit pentru înţelegerea dialogului — Platon vroia să spună, la prima vedere, ceea ce şi declară : că vorbirea este dublă, putînd fi şi adevărată şi falsă. Dar ce înseamnă aceasta, la o privire mai adîncă, decît că logos-ul este dublu : o dată e gînd, şi anume gînd potrivit, altă dată e vorbă, şi anume vorbă goală ?

Termenul grec exprimă amîndouă lucrurile deodată, pe cînd în limbile noastre gîndul şi raţiunea *s-au despărţit* de cuvînt şi limbă. Noi nu mai credem în zeităţi ca Pan ; omul e de o parte, pentru noi, ţapul de alta ; raţiunea pe de-o parte, limba de alta. Se poate face, spune lingvistica nouă, ştiinţa limbii fără raţiune, chiar fără „sensuri" (deşi cîte un lingvist modern era silit să-şi manifeste îngrijorarea că nu se poate scăpa de „sens")[9]. Considerăm limba ca un sistem de semne pentru comunicaţie şi comunicăm prin ea mult-puţinul pe care vrem să-l punem în mesajul nostru.

Platon n-avea fericirea să poată crede astfel şi să conceapă „ştiinţific" limba ca eliberată de raţiune. Pentru el limba spunea ceva prin ea însăşi, dincolo de mesajul pe care îl punem noi în ea, ba existau unele cuvinte care în ele însele erau „frumoase". Ce se poate spune despre frumuseţea, respectiv plinătatea lor de sensuri, din perspectiva cuvîntului gol ? Aceasta este problema la care ajunge el acum, în analiza dreptei potriviri a numelor şi după ce i se păruse că o anumită dreaptă potrivire ar exista, cît de cît, într-unele nume proprii, în particular în cele ale zeităţilor olimpiene şi cosmice. Numai că, din perspectiva cuvîntului gol, tot ce se poate spune despre numele nobile ale cugetului aminteşte de vorba lui Wittgenstein cu privire la cele asupra cărora ar trebui să tăcem[10].

Platon însuşi începe prin a sublinia (411 b—c) că probabil şi vechilor alcătuitori de nume li s-a întîmplat ca învăţaţilor din vremea sa, anume să treacă asupra lucrurilor ce trebuiau denumite

---

[9] V. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 126.

[10] Apropierea dialogului de tezele lui Wittgenstein (din *Philosophical Investigations*) a fost făcută de KUNO LORENZ şi JÜRGEN MITTELSTRASS, în *On rational philosophy of language. The Programme in Plato's „Cratylos" reconsidered*, în „Mind", 1967, p. 4.

vîrtejul de care erau în fapt prinşi ei. Aceasta îi făcea să pună în ele expresia a ceva mişcător, în speţă a unei curgeri şi deveniri de tip heraclitean (în care, după cum se vede, Platon nu pare a crede decît cu rezerve). Iar aşa sînt cuvintele din primul grup, termenii greci folosiţi pentru inteligenţă, cunoaştere şi înţelepciune.

Că în aceste cuvinte ale inteligenţei Platon — sau altcineva — găsea mişcare (la *phrónesis*), dorinţă de noutate (la *nóesis*), păstrare a ce se mişcă (la *sophrosýne*), însoţire a mişcării (la *epistéme*) sau contact cu mişcarea (la *sophía*), este necrezut de puţin, chiar dacă nici modernii n-au putut să afle etimologii mai sigure. Ai vrea o clipă să poţi crede pe comentatorii care spun cum că sînt pastişaţi aici etimologiştii timpului, Cratylos însuşi ori Antistene, Prodicos şi oricare altul, dar tonul, întinderea analizei şi consonanţa ei cu tot ce a precedat te opresc să-ţi faci viaţa atît de uşoară ca interpret. Îţi aminteşti atunci de toată bogăţia de înţelesuri la care duce conceptul de *sophrosýne* în *Charmides*, sau cel de *epistéme* în *Theaitetos*, şi te întrebi : nu cumva Platon vrea să afirme sau să pregătească afirmaţia că fără jumătatea a doua, adică partea de raţiune din Pan-logos, cuvîntul gol, rămas la el însuşi, nu spune aproape nimic ? Nu cumva, după ce dialogul a încercat pînă acum să pună în relief tot ce poate da numele ca atare, începe de aici înainte să facă vădit tot ce *nu* poate da el ?

Cînd ajungi la cuvîntul *sophía*, care umple cu bogăţia lui toate încăperile edificiului platonic, nimic nu te autoriză să crezi că autorul îl invocă în derîdere faţă de alţii, şi mai puţin decît orice declaraţia că este un cuvînt „mai degrabă întunecat şi de rezonanţă străină". Dar mărturisirea aceasta, din partea lui Platon, este impresionantă. Dacă pentru un gînditor grec cuvîntul-cheie al culturii lui — în care se exprimă orice formă de iscusire a omului şi faptul de a fi om, de la abilitatea elementară, trecînd prin cunoaştere, adevărată ori simulată cu sofiştii, pînă la înţelepciunea ultimă — mai putea suna drept străin, atunci ai avea dreptul să deznădăjduieşti de cuvintele goale.

Acum, după şirul cuvintelor inteligenţei, vine la rînd cel al cuvintelor binelui (*agathón*, 412 c). Binele, de asemenea, ce termen şi ce temă privilegiată a dialogurilor ! În orizontul acestei teme apare conceptul de justiţie — cu numele *dikaiosýne* analizat aici — pentru care Platon a scris dialogul acela unic intitulat *Republica* Atît de grăitor îi era conceptul de justiţie încît a încercat să-l vadă

nu numai în el însuşi, ci şi lărgit pînă la perspectiva statului. Dar ce ne dă aici cuvîntul justiţie ? Ne oferă acea ameţitoare serie de etimologii fanteziste, care de rîndul acesta sînt limpede prezentate ca aparţinînd altora şi care tocmai de aceea pot fi la fel de limpede ironizate, pentru o dată.

Prin gura lui Hermogenes ni se şi spune, categoric, că de *rîndul acesta* etimologiile sună ca o lecţie învăţată pe dinafară (413 d), spre deosebire de cele de pînă acum, care păreau să fie creaţia lui Socrate. Dar este semnificativ că acesta se grăbeşte să-şi asigure interlocutorul cum că de acum înainte nu-i va mai da impresia că vorbeşte din auzite. Te întrebi ce motiv ar avea Platon să-şi ascundă mai departe ironia şi să dezbată în serios chestiuni neserioase ? S-ar putea spune : îl face pe Socrate să apere, împotriva lui Hermogenes, teza heracliteană a justeţei cuvintelor, în prezenţa lui Cratylos, ceea ce impunea totuşi o anumită discreţie ; şi într-adevăr el a dat pînă acum, şi va da şi de acum înainte, etimologia cuvintelor pe temeiul ideii de mişcare, curgere, procesualitate, devenire, în felul cum va prezenta între altele şi cuvîntul de curaj *(andreía)*, al cărui concept apărea, în toată bogăţia lui, alături de justiţie, în *Republica*, după ce făcuse obiectul unui întreg dialog, *Lahes*. Dar Socrate singur ajunge să spună, după analiza heracliteană a curajului şi a unor cuvinte noi, că şi-a ieşit din matcă (414 b) cu explicaţiile sale prea arzătoare şi că trebuie să revină la probleme serioase şi de însemnătate. Nu sub semnul ironiei stau analizele.

Îl aşteaptă, în marea listă a cuvintelor binelui, cele de culme (415 a—b) : virtutea şi viciul. Pentru a le prezenta pe ele, poate, trecuse cu atîta trudă filologică prin cuvîntul — privilegiat şi el în doctrina lui Socrate, dacă nu şi într-a lui Platon — de artă, meşteşug, *têchne*, fără să heraclitezze de astă dată. Căci virtutea, chiar dacă dialogul *Menon*, închinat ei, nu decide asupră-i cum că se poate preda ori nu, are ceva dintr-o artă şi un superior meşteşug. Dar ce puţin, iarăşi, ne oferă aici cuvîntul gol, la care interpretarea heracliteană revine. Şi nu doar sărăcia explicaţiei prin cuvînt gol reapare aici, în cazul cuvintelor „culminante" — după propria formulare a dialogului — de *areté* şi *kakía*, dar perplexitatea în care este pus spiritul grec, şi care nu poate fi simulată nici aici, de unele cuvinte esenţiale lui, revine în cazul lui *kakón*, rău, un cuvînt prin care Socrate încercase să explice altele şi pe care acum îl decretează de asemenea „de origină străină". Iar perplexitatea revine în cazul cuvîn-

tului de cea mai largă frecvență în limba greacă, cuvîntul *kalón*, care înseamnă și bine și frumos (416 b). A nu ști ce spui cu adevărat în limba greacă atunci cînd rostești cuvinte ca *sophía*, *areté* sau *kalón* (căci etimologia acestuia din urmă, făcută îndată, este dintre cele ce nu luminează conceptul) înseamnă a recunoaște naufragiul spiritual la care pot conduce cuvintele goale.

În lista cuvintelor binelui și răului se înscriu pe două coloane cele ce li se subsumează: folositor, favorabil, aducător de spor și cîștig, de o parte, dăunător, neaducător de folos, neaducător de cîștig, de altă parte, care toate joacă un rol atît de însemnat în argumentările și demonstrațiile din dialoguri, mai ales ale celor din tinerețe. Pentru dezarticularea lor Platon acumulează procedeu peste procedeu, invocă formularea celor vechi și a femeilor, cere înlocuiri de litere, dar nu poate face grăitoare cuvintele, decît eventual pe linia interpretării lor prin ideea de mișcare.

Vor veni la rînd cuvintele *plăcerii* (419 b), acel concept despre care *Philebos* are de spus lucruri atît de adînci, și cele ale neplăcerii. Printre ele, mai puțin semnificative cum sînt pentru universul conceptelor platoniciene, apare în schimb *epithymía*, dorința, un concept care va fi hotărîtor, între altele în *Lysis*, unde aduce soluția finală; și mai ales apare, cu totul șters și ca un termen al plăcerii între alții, *eros*-ul, cel a cărui analiză adîncită face miracolul *Banchetului* și contribuie la așezarea lui centrală printre dialoguri. Pentru a înțelege natura *eros*-ului era nevoie în *Banchetul* de un adevărat mit, pe cînd aici pare să ajungă, fără umbră de ironie în dialog, o simplă etimologie.

O scurtă întîrziere asupra a două cuvinte ale opiniei, în primul rînd acea *dóxa* atît de prezentă în partea finală a *Menon*-ului și nu numai acolo, apoi se trece la cuvintele *voinței* (420 c—d). De voință va fi legat cuvîntul *hekoúsion* (de bună voie) care, cu opusul său *akoúsion*, domină dialogul *Hippias Minor*; dar tot de voință este legat, după dialog, și cuvîntul de necesitate, *anánke*, despre care nu numai filosofia dar și literatura tragică aveau atîtea de spus. Comentariile devin mai rapide și lista de cuvinte se scurtează, căci voința are mai puțini termeni decît temele anterioare. S-a trecut prin cuvintele inteligenței, ale binelui și răului, ale plăcerii și neplăcerii, ale voinței, și s-a acoperit astfel întreg registrul vieții spirituale și sufletești.

ele nu par mai forţate decît etimologiile obişnuite ale timpului ori ale lui Platon ; pe de altă parte şi aici, ca în prima jumătate, se găsesc cîteva etimologii exacte, alături de îndeajuns de multe plauzibile. Dar este un fapt că de astă dată ele sînt „marcate", în opoziţie cu cele din prima jumătate. Să admitem că ele nu sînt ale lui Platon sau în spiritul lui, ci întreprinse de el în maniera adepţilor lui Heraclit? Să susţinem deci, că jumătate din etimologii sînt autentic platoniciene, jumătate nu? Dar dacă ultima jumătate este o pastişă, nu ar trebui să fie şi prima, indiferent că identificăm ori nu pe etimologiştii imitaţi?

Să spunem deci, după o mai atentă consideraţie, despre ultima jumătate : etimologiile lor sînt de factură heracliteană ; dar :

1. Nu absolut toate sînt aşa. Deşi cele străine de ideea mişcării nu se ridică decît la 10 la sută, cum am văzut, atît ar fi de ajuns spre a înlătura ideea de imitaţie artificială, de vreme ce aceasta n-ar fi admis nici un fel de abateri ;

2. Etimologiile nu par nicidecum a fi luate de-a gata (afară de cazul justiţiei, relevat chiar în text). Dimpotrivă, Socratele platonic le gîndeşte tot timpul ca şi din nou, îşi subliniază singur spontaneitatea şi inspiraţia, scuzîndu-se parcă de atîta originalitate (chiar în jumătatea a doua, la 420 a), şi dovedeşte limpede că nu ia lucrurile de-a gata de la alţii atunci cînd, pentru unele cuvinte, greu descifrabile dar lesne de manevrat, acordă o „origină barbară" ;

3. Dialogul nu prezintă lucrurile nicăieri sarcastic (afară de gîndul de la 411 b, după care onomaturgii au trecut asupra lucrurilor vîrtejul din capul lor, ceea ce însă ar justifica mai degrabă de ce cuvintele sînt efectiv alcătuite sub semnul mişcării), lăsînd dimpotrivă ca majoritatea etimologiilor să fie, în limitele antice, plauzibile şi cîteva chiar verificat bune;

4. Ar fi fost chiar surprinzător ca Platon să prezinte numai în batjocură lista termenilor celor mai scumpi gîndirii sale, fără să revină asupra lor şi asupra ironiei sub care le-a prezentat;

5. Dacă etimologiile sînt heraclitene ca factură şi totuşi originale, s-ar putea foarte bine — cum s-a făcut ipoteza — ca ele să aparţină exerciţiilor de tinereţe ale lui Platon, din anii interesului pentru Heraclit, şi să fi fost puse în valoare sau încadrate teoretic abia în dialogul de faţă;

6. În definitiv nu este defel nefiresc ca numele demersurilor cugetului să poarte în ele ideea de mişcare şi proces. Căci este vorba,

cu ele, tocmai de procesele intelectuale şi morale din *viaţa* cugetului, aşa cum simpla lor calificare generală de a fi un „de-mers" al cugetului exprimă ideea de mers şi devenire. Făcînd atunci etimologia acestor cuvinte, Platon a trebuit să heracliteizeze, aşa cum spune el singur că au trebuit să facă, în vîrtejul în care erau prinşi, străvechii alcătuitori de nume. Explicaţia heracliteană pare singura coerentă şi cuprinzătoare, cel puţin pentru cuvintele cugetului;

7. În cele din urmă, heraclitene ori nu, cuvintele cugetului trebuiau analizate, mai mult chiar decît numele zeilor şi ale realităţilor cosmice, pentru că aici, în cele ale spiritului, îşi dau măsura cuvîntul şi limba în genere, ca fiind vorba de cuvintele cu cea mai mare frecvenţă. Îi trebuia deci lui Platon etimologia lor — spre a vedea limitele etimologismului şi ale considerării cuvîntului ca simplu cuvînt — şi atunci a luat etimologiile acolo unde le-a găsit: din arhivele sale, de la alţii, sau din fantezia sa improvizatoare, dacă trebuie să credem textului.

Acum se poate răspunde şi la prima întrebare, anume dacă trebuie ori nu luate în serios etimologiile. În ansamblul lor, ele sînt indispensabile cercetării despre nume ce se întreprinde, şi ca atare sînt gîndite cu seriozitate, ca tot ce pune Platon în gura lui Socrate, dar şi cu acea graţie, libertate şi ironie faţă de sine, în clipa cînd gîndul trebuie să se smintească puţin, spre a inventa o etimologie acolo unde nu este una de găsit[11].

Cu prima jumătate a etimologiilor, cuvintele şi limba păreau să aibe cîştig de cauză; dar era ceva iluzoriu, ţinînd de faptul că se întîrzia la nume proprii. De îndată ce se trecea la nume comune, deci la concepte şi în particular la conceptele *deschise* ale spiritului,

[11] Comentatorii mai noi sînt din ce în ce mai dispuşi să accepte etimologiile. Încă din 1891 F. Schäublin susţine că ele sînt serios intenţionate, de vreme ce nu se deosebesc ca metodă de cele prezentate în alte dialoguri, iar pe deasupra comparaţia lor cu etimologiile gramaticianului Herodian, de peste cinci veacuri, arată că dialogul *Cratylos* conţine un număr surprinzător de etimologii exacte şi pe jumătate exacte. De asemenea W. Lutoslawski, în 1896, susţinea că 60 de etimologii sînt valabile, după ştiinţa limbii de atunci. El vedea dealtfel în *Cratylos* o operă comparabilă cu dialogul *Parmenide*. Pentru amîndoi autorii, a se vedea J. Derbolav, în apendicele lucrării *Platons Sprachphilosophie*, ed. cit., p. 280 şi 294.

Dar mulţi alţi comentatori continuă a susţine ca C. Ritter (*Platon*, München, 1910, vol. 1, p. 468): „Este de neînţeles cum

limitele *logos*-ului ca vorbire apăreau. Dialogul despre dreapta potrivire a cuvintelor trebuie să arate şi cîtă dreaptă potrivire este şi cîtă nu este, trimiţînd lucrurile pînă la acel naufragiu spiritual la care duc cuvintele privitoare la partea cea mai vie şi nobilă a cugetului. Dacă jumătatea de jos a zeului Pan nu se potriveşte cu cea de sus, trebuie să spunem lucrurilor pe nume. Ultima secţiune a dialogului vine să arate cît anume din vorbire se potriveşte *logosului-*raţiune şi cît nu i se potriveşte.

Partea a treia

Limitele oricărei vorbiri. Logos-ul grec înseamnă deopotrivă raţiune şi vorbire, iar dialogul de faţă poartă asupra vorbirii, cu natura ei diferită de cea a raţiunii. Trebuie atunci să se vadă cum coexistă cele două naturi şi cît de bine se adaptează cea de-a doua celei dintîi. Este de aşteptat, întocmai zeului, ca părţile să nu se adapteze perfect, şi acest lucru îl va spune partea a treia, lăsînd ştiinţa limbii în faţa unei situaţii dramatice pentru spirit, în faţa căreia poate se află şi cultura de astăzi, chiar dacă nu întotdeauna mărturisit.

De obicei, partea a treia este înţeleasă drept pozitivă şi singura ce ar aduce contribuţii interesante sub raport lingvistic : ea reţine cel mai mult atenţia, ca fiind revenirea la discuţia ,,serioasă''. Vom spune însă : tot ce este pozitiv în ea indică în realitate limitele vorbirii ; iar în al doilea rînd, toată argumentarea este făcută posibilă tocmai de ceea ce precede, în particular de partea etimologică atît de puţin preţuită. În speţă, ni s-a arătat pînă acum care poate fi *în fapt* dreapta potrivire, în cazul limbii greceşti. Rămîne să ni se arate *în drept*, şi atunci lucrurile vor fi valabile pentru orice limbă.

îşi închipuie unii filologi că *vreuna* din explicaţiile cuvintelor dată în această secţiune ar fi gîndită serios de către Platon".

Mai aproape de noi V. Goldschmidt socoteşte, în *Essai sur le „Cratyle"* (Paris, 1940, p. 91 şi 140), că prin etimologiile de aici Platon nu ar face altceva decît să expună anumite doctrine străine lui, şi de aceea etimologiile ar fi însemnate. Ele ne-ar transmite diferite teorii teologice, cosmologice, morale şi politice. Autorul relevă că Platon însuşi citează, în cazul etimologiilor, pe Anaxagoras, pe orfici, diverşi poeţi, pe Heraclit, exegeţii lui Homer, meteorologi şi teologi.

Înainte de a urmări felul cum conduce la o discuţie de drept analiza întreprinsă în fapt asupra limbii greceşti, trebuie reamintit că etimologiile unui antic erau inevitabil mai puţin instructive şi expresive decît ale unui modern. Noi avem, cu limbile moderne, posibilitatea de a face etimologie istorică — ceea ce a dat în trecutul recent convingerea că etimologismul este hotărîtor în ştiinţa limbii, ba lui Hasdeu i-a sugerat grandioasa viziune a „reconstrucţiei", nu numai lexicală dar şi sintactică, morfologică, fonetică, ba chiar ideologică — iar dacă nu sîntem stăpîniţi de o rodnică „nelinişte semantică", ca anticul care credea că limba sa este originară, ne bucurăm în schimb de reconstrucţiile etimologice ce nu mai ţin, ca la Platon, doar de plauzibilul asociaţiilor, ci de realul, uneori surprinzător, al filiaţiei istorice. În limba română, de pildă, putem vedea cum un cuvînt cu sens bine definit ca latinescul *ens* a putut duce la „ins", apoi la „însuşi", ba chiar la conjuncţia „însă", ceea ce desfide orice act imaginativ. Putem urmări „biografia", plină de aventuri ale gîndului, a mai multor cuvinte, dar fireşte numai a cîtorva; căci majoritatea sînt derivate simple, iar un tablou ca al lui Platon, cu: inteligenţă, bunătate, voinţă, plăcere şi adevăr, nu ne-ar instrui prea mult prin etimologia cuvintelor. În alte limbi moderne trebuie, la fel, să apară stranii şi nesperat de instructive, deşi perfect riguroase ca filiaţie, etimologii[1]. Etimologiile lui Platon nu puteau, aşadar, avea nici pregnanţa, nici siguranţa celor moderne. Dar chiar dacă ar fi avut-o, ele nu ar fi dovedit mai mult.

Oricît s-ar învăţa de la transformările de sens ale unui cuvînt[2], este greu de crezut că aceea ce s-a numit în timpul nostru o „ştiinţă a individualului", ilustrînd-o tocmai cu etimologia unui cuvînt, ar duce la o adevărată ştiinţă şi ar acoperi problemele lingvisticii. Pînă şi Hasdeu o recunoaşte, în prefaţa lui *Etymologicum Magnum*, spunînd: „Etimologia nu se adaptează încă la toate fenomenele

---

[1] Printre excepţii trebuie pusă, cum aminteam, limba engleză, care, prin însemnaţii şi numeroşii cercetători formaţi în spiritul ei, exercită astăzi un adevărat impact asupra spiritului, cu riscuri pentru acesta. Lexicul ei, împrumutat de oriunde cu o incredibilă dezinvoltură, dă gînditorului în ea o perfectă indiferenţă faţă de cuvînt, în favoarea propoziţiei. Consecinţele filosofice se văd peste tot — pînă şi în interpretarea lui *Cratylos*.

[2] Lăsăm deoparte deosebirea lui Bréal între semantică şi etimologie.

lingvistice. În multe cestiuni sîntem siliţi a o întrebuinţa numai în parte ; în alte, cată să n-o întrebuinţăm deloc". În schimb, orice ştiinţă etimologică, una imperfectă chiar ca a anticilor, conduce la *dezarticularea* cuvîntului : la constatarea că sînt în el elemente prin a căror articulare, oricît alterată, se alcătuieşte cuvîntul, cu sensurile lui pierdute şi păstrate.

La aceste *elemente* a condus analiza etimologică din partea a doua : la „rădăcini" şi la părţile elementare propriu-zise, silabe şi litere. Că se putea vorbi în gol, de prezenţa oricăror rădăcini în cuvinte şi de funcţia oricăror silabe şi litere ? Dar dacă ar fi făcut aşa, neluînd în considerare o limbă anumită, cea greacă, atunci Socrate ar fi dat categoric dreptate lui Hermogenes recunoscînd, cu *arbitrarul* elementelor alcătuitoare, al rădăcinilor, arbitrarul cuvintelor. Sau cel mult i-ar fi rămas să construiască *ad-hoc* o limbă cu elemente nearbitrare, ceea ce arată absurdul evitării unei limbi reale. Şi dealtfel, dacă elementele noii limbi ar fi fost nearbitrare ar fi regăsit ori folosit, ca în esperanto, elementele limbilor reale.

În simplitatea sa de spirit, recunoscînd că Socrate avea dreptul sau chiar datoria să invoce numele şi cuvintele greceşti, Hermogenes pare mai înţelept decît comentatorii şi cititorii dispuşi să se lipsească de lista etimologiilor. Şi de aceea el poate acum să se întrebe : ce este în drept cu rădăcinile acelea, pe care Socrate le-a invocat în fapt, cînd şi-a făcut etimologiile ? De aici primul punct al părţii a treia :

1. *Virtutea numelor primitive* (421 b—424 b). S-a ajuns aşadar, de la dreapta denumire prin cuvinte, la dreapta potrivire prin *rădăcinile* cuvintelor[3]. Că aceste rădăcini pe care le reţine Hermogenes — *ión, rhéon, doūn* — au apărut numai în ultima jumătate a etimologiilor, nu şi în prima, unde era vorba de nume proprii şi de nume de zei, ne arată cît de important era, în ochii lui Platon însuşi tabloul cuvintelor cugetului, ca dînd măsura limbii greceşti. Că, pe de altă parte, rădăcinile erau heracliteene, exprimînd mişcare sau ceea ce curmă mişcarea, nu era decît firesc dată fiind etimologia heracliteană a celor 53 de cuvinte greceşti ale cugetului,

[3] HENRI JOLY, în *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis,* Vrin, 1974, p. 31, scrie : Lecţia etimologică a etimologiilor este „qu'il y a des mots sous les mots et qu'ils renferment des définitions des choses."

ca şi faptul, din nou demn de relevat, că explicaţia normală, prin mişcare şi procesualitate, a *proceselor* spirituale este cea mai coerentă şi potrivită, putînd fi pusă în joc de Platon nu doar în anii tinereţii, cînd l-a avut drept dascăl pe Cratylul istoric, ci şi mai tîrziu, cel puţin cu titlul de ipoteză.

Însă odată ajunsă de la cuvinte la rădăcini, cercetarea poate lua mai multe căi, în cazul că rădăcinile nu au — şi de cele mai multe ori nu pot avea — o clară justificare prin ele însele. Întîi, se poate spune că ele sînt de origină „barbară" (421 d), respectiv străină; sau că sînt îngropate în uitarea timpului, deci de nelămurit încă. În al doilea rînd şi într-altfel, se poate spune că rădăcinile trebuie şi ele privite drept cuvinte care să fie analizate, dar a căror etimologie să fie astfel căutată ca şi la nesfîrşit. Totuşi, spune Socrate, să alegem o a treia cale şi să admitem că ajungem la rădăcini ultime. Pentru acestea trebuie căutată dreapta potrivire (422 b).

Problema de aici a rădăcinilor a fost reluată — se ştie — cu extraordinar răsunet în veacul al XIX-lea, ca una din soluţiile pentru enigma limbilor. Un reputat lingvist al epocii, Max Müller, nu se sfia să declare că „limba începe ca rădăcini"[4]. După el, circa 500 de rădăcini sînt suficiente pentru o limbă originară, fiecare rădăcină putînd da 50 de derivaţi, ceea ce face 25 de mii de cuvinte, un număr apreciabil pentru o limbă din trecut, de vreme ce *Vechiul Testament* întreg are 5642 (*ibidem*, p. 341). Toate limbile, continuă la fel de categoric Max Müller, au două elemente constitutive: rădăcinile atributive (cele ce atribuie un sens, ca „ar", în *arare* şi *ars*, prima „artă" fiind cultivarea pămîntului) şi cele demonstrative. În limba chineză, rădăcinile s-au păstrat ca atare: toate cuvintele sînt rădăcini, toate rădăcinile cuvinte. Acesta, spune Max Müller, este mecanismul ce ne-am fi aşteptat să apară în toate limbile; probabil că sanscrita a fost şi ea precedată de o perioadă în care limba nu avea flexiune (347 urm.)[5].

În orice caz, „există ceva cu adevărat mai minunat şi uimitor într-o rădăcină decît în toate poemele lirice ale lumii", spune Max Müller, în cuvinte pe care nici sub inspiraţia trezită de Euthyphron nu le rosteşte acum Socrate. Iar rădăcinile sînt cuvinte adevărate, nu abstracţiuni (p. 450), aşa cum nu sînt nici onomatopei sau inter-

[4] *La science du langage*, trad. fr., Paris, 1867, p. 487.

[5] Alţi lingvişti contestă că sanscrita ar fi fost lipsită vreodată de flexiune.

jecţii ; căci acestea sînt sterile ca derivaţie, pe cînd rădăcinile sînt fecunditatea însăşi[6]. Ele au de la început sens : ,,toate cuvintele au exprimat la origină un atribut". De aceea limba este raţiune, spune Müller, este logos la greci. ,,Limba şi gîndirea nu pot să fie separate" (pp. 484—85).

Max Müller duce pînă la o formă de extaz viziunea sa despre limbă, începută totuşi atît de riguros ştiinţific, şi înţelege să asocieze gîndului său pe marele antic : ,,Rădăcinile au fost create de natură, cum spunea Platon ; dar cu acelaşi Platon ne grăbim să spunem că prin natură înţelegem mîna lui Dumnezeu" (p. 486), spre a relua ceva mai jos gîndul că formarea rădăcinilor este opera naturii, dar de astă dată adăugînd : ,,ceea ce a urmat acestei formări este opera omului .... ca agent colectiv şi moderator" (p. 493).

Mărturisim a nu găsi în textele platonice afirmaţiile pe care li le atribuie Max Müller ; dimpotrivă, este ceva sobru şi din plin ştiinţific în cercetarea ce se întreprinde acum şi care, nepurtînd asupra a 500 de rădăcini, ci a trei sau patru, pune totuşi problema rădăcinii într-un orizont teoretic mai larg decît al modernului. Căci Socrate, în dialog, nu presupune doar înţeles în rădăcină, ci se întreabă şi ce o face să aibe însemnare, adică să se refere la un obiect. De vreme ce a considerat-o a fi cuvînt încă, el crede că rădăcina trebuie, cum s-a cerut de la orice cuvînt, să arate ,,ce anume este fiecare dintre realităţi" (422 d), ba trebuie s-o arate încă mai limpede decît cuvintele derivate, care de la ea îşi împrumută adevărul. Dar cum face rădăcina vădite lucrurile ?

Cum se poate face vădit ce este exterior un lucru, o ştim : prin indicaţie imitativă, prin simplă mimică; dar cum se poate arăta de ce fel, ce anume este el *lăuntric*, sau care e natura lui (cum pun unii traducători pentru *hoîon estì*), este ceva mai greu. Pentru indi-

---

[6] Spre deosebire de Max Müller, un alt lingvist renumit al epocii, A.-H. SAYCE declară, în *Principes de philologie comparée* (trad. fr., Paris, f.an, în engleză 1874), p. 2, că rădăcinile la care ajunge filologul sînt *ideale*. Ca şi elementele simple ale chimistului, ele există doar în compuşi. Dar ele reprezintă vechea stare sintetică a limbii. Rădăcina este un *cuvînt-frază* (axioma lui Sayce este că toate cuvintele au fost scoase prin analiză din fraze,-*n.ns.*), rezumînd într-un tot complex ceea ce o frază exterioară a limbii va frînge în cuvinte ... Existau, adaugă Sayce, tot atîtea cuvinte-frază cîte impresii momentane înregistra subiectul, prin simţurile sale, în legătură cu un obiect particular.

cația imitativă a unui lucru în felul lui de a fi exterior, avem membrele corpului și întreg corpul; pentru indicația felului de a fi interior al unei realități, pentru firea ei, ne rămîne să ne servim de cuvinte, adică de voce, limbă și gură (423 b), de undele sonore emise, am spune astăzi. Nu este chiar un mijloc de rînd. Tocmai în legătură cu acest loc din *Cratylos*, un comentator mai vechi, Otto Apelt (care altminteri nu vede prea mult în dialog și nimic în etimologii), arată în chip interesant că vorbirea sonoră, spre deosebire de cea gestică, a eliberat limbajul de corporalitate. „Nu există mai mare reușită pentru umanitate decît născocirea vorbirii sonore"[7].

Oricît de mare ar fi reușita articulării sunetelor — căci aceasta este cucerirea de care ni se vorbește — ea este încă legată de o formă de corporalitate, deși mult deasupra corporalității obișnuite, și în orice caz, spre a reda realitățile, trebuie să ducă de asemenea la imitație, de astă dată prin voce. Cel puțin aceasta este funcția pe care i-o vede Socrate. Dar el se grăbește să adauge că imitația prin voce nu înseamnă onomatopee, eliminînd dintr-o dată procedeul în care, încă în veacul XIX, mulți vedeau originea limbajului și arătînd, cu mult înaintea lingviștilor de astăzi, că imitația onomatopeică („un simplu cucurigu" de exemplu) nu este productivă. Dar atunci ce imitație este pusă în joc de cuvinte? întreabă Hermogenes (423 c).

Nu va fi imitația sunetelor, cum face muzica (sau un fel de muzică), necum a culorilor și formelor, ca pictura, ci imitația firii lăuntrice a lucrului (*ousía*—424 e). Chiar culoarea și sunetul, spune în chip adînc Socrate, au o *ousia* a lor, pe care — trebuie să adăugăm — n-o redau pictura și muzica, ci poate tot cuvîntul, atît de subtil este acesta. Și totuși în subtilitatea lui, el are un rest de corporalitate, o componentă fizică, de vreme ce este încă sunet. Cu această natură fizică trebuie el să redea *ousía* fiecărei realități; în ultimă instanță cu literele și silabele sale, afirmă Socrate (423 e). Virtutea cuvintelor — și cu ea capacitatea celor ce instituie nume — se

[7] *Kratylos*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 3. Aufl., Leipzig, 1922, pp. 8—9. Am întregi gîndul precizînd că trecerea aceasta de la un regim lingvistic de gesturi la unul de *unde* reprezintă nu o realizare culminantă a omului, ci poate o treaptă către cine știe ce semantică și contacte pe baza undelor de tip superior celor sonore, cum s-a și ajuns cu undele radio, dar fără ca limbajul sonor să fie încă depășit sau amenințat cu înlocuirea.

redusese la dreapta potrivire a rădăcinilor. Dar potrivirea aceasta va ţine de cea a silabelor şi literelor.

Rezultatul la care a condus, sau mai degrabă problema în care s-a concentrat toată dezbaterea, îi va părea chiar lui Socrate „ridicolă", într-un sens. Toată dreapta potrivire a cuvintelor şi tot adevărul lor să se sprijine pe cîteva litere şi silabe? Dar aşa trebuie să se întîmple, dacă luăm cuvintele goale şi limba ca simplu sistem de semne: *sau* cuvintele, respectiv semnele, pot reda natura realităţilor, *sau* nu o pot reda şi sînt convenţionale. La acest nivel, sau Cratylos are dreptate, sau Hermogenes.

2. *Virtutea elementelor* (424 b—427 e). Hermogenes şi Cratylos sînt în felul lor lingvişti. Socrate nu este. Dar el trebuie să bea pînă la capăt din paharul lingvisticii — aşa cel puţin cum putea fi practicată atunci, în cuvinte şi nu în forme gramaticale — iar de aceea întreprinde cu toată seriozitatea, ca şi în cazul majorităţii etimologiilor, studiul silabelor şi al literelor. Dar Socrate îşi ia măsuri. Întîi, el va determina nu doar speciile *(eíde)* literelor, în particular ale vocalelor — invocînd pe cei pricepuţi în materie, respectiv pe gramaticienii de dinaintea apariţiei gramaticii —, dar va căuta să vadă în acelaşi timp şi care sînt *clasele de realitate,* de vreme ce numele sînt pentru realităţi ce apar înăuntrul unor clase (424 d). Astfel vom avea — spunem anticipînd — clasa *proceselor* pentru realităţi, în cazul cărora vor fi potrivite literele şi silabele din specia sugerînd mişcarea.

În al doilea rînd, potrivirea nu se va face neapărat element (literal sau silabic) cu lucrul de numit, ci de cele mai multe ori, ca la pictori cu culorile lor fundamentale, vor fi de combinat mai multe elemente; iar Socrate exprimă aici gîndul, deosebit de interesant, pe care nu-l afirmase lămurit nicăieri mai înainte, cum că prin combinaţia elementelor se va urmări mai mult decît obţinerea de cuvinte izolate, substative şi verbe: se va obţine o întreagă rostire (*logos,* 425 a), care în unele cazuri urmează să redea *ea* realitatea de imitat. Gîndul trebuie reţinut, oricît de episodic ar părea la început, căci arată că redarea realităţilor prin limbă are loc uneori prin întreg discursul despre ele şi că dialogul de faţă despre cuvinte lasă loc, dincolo de cuvintele izolate, ansamblurilor sau unităţilor lingvistice mai mari. Redarea realităţilor prin limbă poate fi o întreagă *descriere definitorie,* cum şi este în fapt, spune Socrate

acum, chiar dacă pe el îl reține doar problema numelor primitive și a celor derivate.

În sfîrșit o a treia măsură, sau acum o distanțare față de teza ce dezvoltă, își ia Socrate declarînd că poate părea „ridicol" (425 d) să reduci cunoașterea lucrurilor la litere și silabe. Dar așa îți impune știința limbii, cel puțin cea pe bază de cuvinte, dacă nu vrei să recurgi la zei, la originea străină a cuvintelor, sau la invocarea vechimii lor prea mari. Și pentru a doua oară el spune că lucrurile pot părea demne de rîs, ba chiar excesiv de cutezătoare (426 b); dar ele trebuie încercate, din perspectiva adoptată.

Îi rămîne să indice, măcar cu titlul de exemplu, clasele de realități și speciile de elemente nominale. Le va da sumar, în două pagini. Prima clasă de realități luată în considerație, cum era și firesc pentru perspectiva adoptată, este cea a *mișcării*. Pentru ea este potrivită specia „lichidelor", cu denumirea de astăzi, în particular lichida *r*, care singură va susține toate exemplificările aduse. Ciudățenia face că tocmai termenul de mișcare în greacă *(kínesis)* nu conține litera *r*, iar Socrate se va strădui să găsească o explicație a excepției, trimițînd la o rădăcină justificată la început doar prin sens (*iesis*, mergere), dar îndată mai jos și direct, prin funcția literii *i*, așa cum va fi justificat, ceva mai departe în dialog, și cuvîntul *stásis* (repaos, oprire) prin grupul *st*.

Într-adevăr, a doua clasă de realități luată în considerație este *cea a lucrurilor ușoare și lesne străbătătoare* căreia îi corespunde litera *i* (iarăși reprezentînd singură o întreagă specie). Vin apoi: *clasa suflării și a răsuflării*, redată prin *ph*, *ps*, *s* și *z*, litera *s* putînd exprima și tremurul pînă la cutremur *(seismós)*; clasa celor *blocate și oprite în loc*, pentru care *d* și *t*, blocate ele însele, dentalele de astăzi, ar da expresia potrivită; clasa celor *line, alunecătoare sau lipicioase*, unde — ca în limba noastră — litera *l* ar da corespondentul; clasa celor *gelatinoase și vîscoase*, unde grupul *gl*, în greacă, ar sugera „oprirea prin *g* a alunecării prin *l*"; apoi clasa *interiorității* cu litera *n*, cea a *cantității* cu vocalele, lungi ele însele, *a* și *e*, în sfîrșit clasa *calității*, în particular a rotunjimii, cu litera *o*.

Dintre toate aceste indicații — pe care, alături de problema rădăcinilor, cîțiva moderni sînt dispuși să le considere ca o prețioasă contribuție timpurie la știința lingvisticii — singură cea privitoare la funcția lui *n* ni se pare cu adevărat interesantă. Toate celelalte privesc proprietăți generale *fizice*, cu un număr redus de cuvinte,

în definitiv, în limbajul uman, şi dealtfel au în ele ceva onomatopeic care, chiar dacă nu le face neproductive, ca onomatopeea-cuvînt, le degradează funcţia. Pînă şi mult invocata literă *r*, expresie a mişcării, rămîne în zonele fizicalităţii, în timp ce mişcarea redată de cuvintele vieţii spirituale, atît de numeroase în limba omului, ar reclama sugestia *altei* procesualităţi decît cea elementar fizicală. Litera *n* în schimb, trimite la o clasă de fenomene, cele ale interiorităţii, unde nu poate fi vorba de imitaţie directă, ci de un ,,timbru" deosebit, care peste tot ar putea fi mai expresiv pentru cugetul grăitor decît sunetele propriu-zise. Este ca *un răsunet* al lucrurilor, mai de grabă decît sunetul lor, care s-ar vroi redat prin cuvintele goale. Şi poate că niciodată cuvintele nu sînt goale, spre a se umple cu un simplu conţinut imitativ, ci poartă în ele, ca *logos*-ul grec, şi altceva decît imaginea sonoră a realităţilor.

Acest ,,răsunet" al ideii în cuvînt nu l-a înregistrat Hermogenes, căci Socrate nu-l reda, în ciuda amplei lecţii despre cuvinte de la începutul dialogului şi pînă aici. De aceea cînd Socrate îşi termină lecţia ţinută ca şi în numele lui Cratylos, amîndoi se îndreaptă către acesta întrebîndu-l dacă nu are lucruri mai bune de spus. Numai că el are lucruri mai proaste de spus, ca probabil toţi heracliteenii timpului; şi de aceea Platon l-a făcut să tacă, pînă la încheierea socotelilor asupra dreptei potriviri a cuvintelor.

3. *Limitele vorbirii* (428 a-fine).—*Exactitate şi adevăr*—. S-a spus că, artisticeşte, tăcerea prelungită a lui Cratylos este o nereuşită a dialogului. Dar cum să nu tacă, de vreme ce Socrate şi-a luat sarcina să vorbească în numele lui? Orice intervenţie de-a lui Cratylos ar fi coborît nivelul dezbaterii, slăbind încrederea in seriozitatea spuselor lui Socrate şi făcînd, în definitiv, ca lucrurile să fie prezentate în derîdere, cum s-a şi pretins uneori. Tocmai nelăsînd pe Cratylos să-şi apere singur tezele, Platon a arătat că a înţeles să şi le însuşească o clipă, să le cerceteze cu toată seriozitatea, să le ducă astfel pînă la capăt şi să le arate limitele, respectiv neadevărul, dacă limitele acestea nu pot trimite dincolo de ele.

Întrebarea ce s-ar putea pune este: dacă într-adevăr sînt în joc limitele vorbirii, nu doar cele ale interpretării ei heraclitene, atunci de ce discută Platon ştiinţa limbii în versiunea heracliteană şi nu în ea însăşi? Se poate răspunde, cum sugeram: pentru că probabil heracliteismul reprezenta singura doctrină coerentă asupra limbii,

pe vremea sa, dacă nu cumva fusese şi doctrina sa de tinereţe, sau dacă nu era doctrina unor discipoli ai săi, pe care — s-a spus — înţelegea astfel să-i avertizeze asupra limitelor doctrinei, faţă de teoria Ideilor ce stă să-şi facă apariţia la finele dialogului. În orice caz, dacă ştiinţa limbii avea în centrul ei cuvîntul, atunci între teza lui Cratylos şi cea a lui Hermogenes nu era de şovăit. Cu teza ultimului, cum că toate cuvintele sînt convenţionale sau chiar arbitrare, nu era nici o dezvoltare de făcut. Teza lui Hermogenes — ca şi a modernilor care se lipsesc simplu de cuvînt — nu mai este o teorie, ci un decret („totul este convenţional"). Singura teorie valabilă în joc despre cuvinte era cea a lui Cratylos. Iar aceasta nu putea fi combătută în chip simplu. Platon o combate mai subtil, *susţinînd-o*.

Cratylos nu poate apărea, aşadar, decît în clipa cînd se încheie expunerea ideilor *sale*. Şi ce frumos recunoaşte el că au fost ale sale, mai bine spuse parcă ! El invocă versurile lui Homer şi admite că exprimarea propriului său gînd de către celălalt a fost făcută ca sub o inspiraţie (428 c). Socrate a scos din teza aceea tot adevărul ce se putea scoate. Abia acum, cu personajul cel nou, poate apărea neadevărul tezei.

Personajul este trimis pînă la exces, ca Euthydemos şi fratele său, chiar dacă — din respect pentru fostul său dascăl — Platon nu-l trimite şi la caricatură. *Ideile* lui Cratylos aveau o faţă serioasă şi ea merita să fie pusă în lumină ; dar *poziţiile* lui sînt absurde, de vreme ce el nu recunoaşte limitele doctrinei sale. Şi de aceea Platon îşi îngăduie la sfîrşit, după cercetarea serios întreprinsă, să arate în chip izbitor limitele doctrinei înfăţişate prin neadevărul flagrant al celui ce nu le-ar recunoaşte drept limite.

Dar atunci, încă o dată, de ce nu caută el să dea o altă concepţie despre limbă, ci face din limitele explicaţiei heraclitene limitele vorbirii însăşi ? Poate că a căutat şi nu a găsit. Sau poate că *nu* a mai căutat, dîndu-şi seama că limba este, într-o măsură, o nobilă cauză pierdută sub raportul rigorii ştiinţifice, aşa cum o va arăta singur în paginile finale.

Ştiinţa de astăzi a limbii nu admite eşecul, deşi înregistrează semnificative eşecuri, ca mai toate ştiinţele omului. Ea n-a putut spune lucruri plauzibile nici despre originea limbii, cum şi-a propus, nu s-a putut ridica pînă la o limbă cît de cît originară, cum păruse la un moment dat sanscrita, n-a putut da o gramatică universală,

n-a reuşit în descrierea limbilor ca organisme naturale, cum s-a încercat; a crezut zadarnic în mitul limbii ca bun social supraindividual, sau mai recent a dus pînă la exces structuralismul, închipuind realităţi supraumane şi metalingvistice[8]. Pentru a se face din studiul limbii o adevărată ştiinţă, s-a îngustat cîmpul limbii, renunţîndu-se uneori chiar la cuvînt, în favoarea formelor. Dar, pe măsură ce devenea mai ştiinţifică, lingvistica părea să se înstrăineze de problemele culturii, uneori chiar în chip deliberat, cu Saussure sau Hjelmslev. Trecînd eşecurile recente ale ştiinţei lor pe seama celor ce nu făceau operă „ştiinţifică", unii lingvişti de astăzi preferă siguranţa şi exactitatea limitată oricărui orizont de cultură. Este ca şi cum numismatica, în tendinţa de a deveni „ştiinţifică", s-ar desprinde de nesiguranţa şi neştiinţificul istoriei, fără să se întrebe ce mai reprezintă ea astfel în cultura omului.

Platon nu a ţinut să salveze o ştiinţă, aşadar să slujească exactitatea, ci să înţeleagă un adevăr. Tot ce urmează, pînă la capătul dialogului, şi astfel viziunea finală a lui Platon despre limbă, ar putea căpăta înţeles prin *deosebirea dintre exactitate şi adevăr în această materie*. În faptul limbii devine vădit, poate mai direct decît oriunde, că în ştiinţele omului — aşa cum se vede în istorie la un capăt, în filosofie la celălalt capăt — exactitatea nu este prin ea singură şi adevăr. Cultura contemporană se desfăşoară întreagă sub impactul exactităţii asupra adevărului. Ştiinţele pe drept numite „exacte" sînt făcute să se înstăpînească asupra ştiinţelor omului (mai puţin potrivit numite aşa, căci matematicile sînt în primul rînd o ştiinţă a omului), care nu se pot refuza, cum nu se refuză nici adevărul, tendinţei către exactitate, dar nu se lasă refăcute pe deplin pe temeiul acesteia din urmă. În ştiinţele omului ceva poate fi perfect exact fără să fie şi adevărat.

Pentru ştiinţa limbii, este fireşte o întrebare ce ar putea însemna „dreapta potrivire" a formelor şi structurilor. Dacă însă este vorba de dreapta potrivire a cuvintelor, atunci Platon şi-a luat sarcina să arate, în partea finală a dialogului său, că inadecvaţia cuvîntului este inevitabilă; că, într-un sens, el poate fi oricît de potrivit în sensul de exact, dar nu este potrivit pînă la capăt, prin el însuşi,

[8] Pentru aceste „iluzii', cum le numeşte autorul, vezi MAURICE LEROY, *Les grands courants de la linguistique moderne*, Paris, 1966, p. 177.

în sensul de adevărat. Rămîne în inadecvaţie. În particular, dacă şi cuvîntul este o imitaţie — iar în limbajul neelaborat speculativ în care ni se vorbeşte aici, orice „redare" prin cuvînt şi potrivire a lui cu altceva sînt trecute acum sub rubrica „imitaţiei" — atunci aceasta poate fi greşită întîmplător şi pînă la urmă este inadecvată necesar.

Aşa fiind, paginile din dialog ce urmează ar putea fi rezumate în cîteva cuvinte: tot ce este redare şi imitaţie poate fi inadecvat (în sensul propriu de nepotrivire, aproximaţie, rătăcire pe lîngă), dar cuvîntul ca atare este inadecvat mai mult decît întîmplător, este aşa în chip necesar. Iar absurditatea poziţiei lui Cratylos este de a susţine nu numai că inadecvaţia necesară nu există, dar că nu are loc nici cea întîmplătoare, în cazul cuvintelor.

Socrate începe discuţia finală, ca întotdeauna, de jos: de la meşteşugari şi artişti, cu situaţiile concrete create de ei. Aceştia pot în chip evident face opere mai bune sau mai proaste (429 a). Cei ce instituie numele nu pot şi ei greşi, la fel ca meşteşugarii? Nu, răspunde Cratylos. Atunci Socrate evocă, încă o dată aici la urmă, situaţia concretă care deschisese dialogul, denumirea nepotrivită a lui Hermogenes prin „Hermogenes". N-a greşit cine l-a numit aşa? Nu, se încăpăţînează Cratylos să spună: în cazul lui Hermogenes nu este vorba de numele lui (într-un sens are dreptate: nu este numele lui, ci al altei naturi umane, dat lui şi funcţionînd doar pentru identificarea socială, nu şi pentru cunoaşterea lui), ci e vorba de un simplu sunet, sau încă mai rău, de un zgomot (430 a).

Faţă de refuzul celuilalt de a accepta că există denumire falsă, Socrate trece de la meşteşugul de a denumi ca meşteşug, la un plan mai general, la redarea lucrurilor de orice fel prin imitaţia lor; deci trece la *genul* din care ar face parte denumirea. Avem, de-o parte, numele sau mijloacele prin care redăm ceva; de alta este ceea ce redăm. Cum se face redarea? Să invocăm dintr-o dată, de vreme ce vorbim în mare de genul imitaţiei, cazul extrem: inexactitatea totală a imitaţiei. Căci poate exista o inexactitate totală în orice formă de imitaţie: poţi reda un bărbat ca o femeie, de pildă. Cel puţin în acest caz extrem Cratylos ar trebui să admită că e vorba de un neadevăr. Şi el concede că, în artele figurative, a nu figura ce trebuie, sau a figura contrariul a ce trebuie, aşadar a face o raportare şi distribuire (*dianomé*, 430 d) nepotrivită, poate fi un neadevăr; dar el stăruie în a spune că în materie de cuvinte

atribuirea inexactă nu are loc, ea fiind „necesar exactă" întotdeauna (430 e). Astfel, de la cazul inexactităţii totale se va trece la celălalt extrem, la cazul exactităţii totale. Dar aceasta nu se va dovedi nici ea bună — şi criza exactităţii goale va ieşi la lumină.

O clipă Socrate mai încearcă să-l convingă pe Cratylos că este posibilă inexactitatea şi în materie de cuvinte. El stăruie în exemplul acela, extrem şi oarecum grosolan, al redării a ceva prin altceva, a bărbatului prin femeie, şi îi este simplu să arate că şi numele, nu doar imaginea, poate fi greşit redat: se poate da nume de femeie unui bărbat. Iar dacă numele poate fi inexact, atunci cu fraza şi cu vorbirea întreagă se întîmplă la fel. În schimb cînd sînt redate toate cele potrivite, „apropriate", spune dialogul, atunci şi în materie de vorbire, ca în pictură, redarea va fi reuşită. Încheierea ar fi că, laolaltă cu orice imitaţie, cea a dătătorului de cuvinte poate fi bună sau rea.

Nu ni se spune acum: mai bună sau mai rea, ci sau bună sau rea. Cu un interlocutor încăpăţînat ca acesta, lucrurile trebuie îngroşate. Că o clipă şi Cratylos admite aşa ceva despre dătătorul de cuvinte (431 e) şi apoi revine spunînd că nu este nomothet decît cel bun, nu şi cel rău, este ceva secundar. Ceea ce interesează acum sînt consecinţele tezei extreme cum că imitaţia *sau* este o redare totală a lucrului, *sau* nu este; că meşteşugarul şi artistul sînt sau desăvîrşiţi sau răi.

Prezentată aşa, teza este o adevărată barbarie estetică, dacă nu şi una logică. Argumentarea lui Socrate nu doar pare să fie, ci este în acest moment grosolană. Problema s-a pus în termeni prea simpli: întîi, în sensul că vorbirea ar fi o simplă imitaţie, apoi că orice imitaţie ar fi o reeditare. Nici pictura, figurativă şi realistă cum era în antichitate, nu putea fi simplă imitaţie, şi nici măcar la ea imitaţia nu este reeditare, cu atît mai puţin la cuvînt, care nu poate imita, ci doar exprima „natura" lucrului. Aşa cum s-a pus problema ea este deci o barbarie. Dar e barbaria *exactităţii goale*, şi pe ea avea nevoie Platon s-o pună în lumină, cu riscul de a vorbi simplist.

Într-adevăr, exactitatea nu se poate dezminţi: ea e totală, sau nu este. O demonstraţie matematică nu poate avea, în desfăşurarea ei, o singură eroare fără a se infirma întreagă. Lanţul argumentării logice nu poate admite nicăieri o ruptură sau vreo contrazicere de sine. Un mecanism nu funcţionează dacă toate piesele lui nu sînt

în perfectă ordine. Chiar virtutea omului, în cazul că ea este un exercițiu etic gol, se spulberă toată sub un singur pas greșit. În timp ce adevărul, de pildă adevărul unei legi, admite o dezmințire, ba chiar se poate întări prin ea, exactitatea nu poate fi decît totală. Aceasta este reușita, dar și lipsa ei de subtilitate, trivialitatea ei.

Cratylos este făcut să susțină tocmai teza exactității cuvintelor. În felul simplificat cum este pusă problema, el se dovedește silit să ducă teza pînă la capăt. Dar în clipa cînd lucrurile vor fi împinse la extrem, dintr-o dată aceeași situație care simplificase prea mult lucrurile devine subtilă și nuanțată. Dacă exactitatea este în joc și dacă ea este cea care obligă la rigoare extremă, în redarea lucrurilor, atunci n-ar mai fi loc pentru aproximație. Adaosul unui element ori lipsa lui, spusese Socrate, pot face mai bună ori mai proastă redarea unui lucru. Ba nu, răspunde Cratylos ; exactitatea nu admite aproximații ; dacă o literă este adăugată ori suprimată în chip nepotrivit din nume, acesta încetează să fie nume, ori devine un altul (432 a).

Replica, din punct de vedere al exactității, este ireproșabilă cel puțin în cazul numelui, dacă nu al picturii. Socrate este silit să argumenteze mai nuanțat ca pînă acum, renunțînd la exemple ca : pictorul poate face o femeie în loc de un bărbat ; sau : ți se poate da alt nume decît porți. Ca întotdeauna dealtfel, argumentarea urcă. Începuse cu *meșteșugul* de a denumi și trecuse la *genul* denumirii, care era imitația, după el. Dar, cu o a treia treaptă, argumentarea ajunge la *natura* denumirii ca imitație. Ce fel de ,,imitație'' este vorbirea, una totală sau parțială ? și una în amănunt sau în caracter ?

La exprimarea *cantității* prin număr, este drept, expresia trebuie să fie strictă ; căci schimbînd cuvîntul numărului, schimbi numărul. Dar la exprimarea *calității*, dreapta potrivire este de altă natură (432 b).

Aceasta schimbă totul. Pînă acum s-a căutat care e dreapta potrivire a cuvintelor fără a se pune întrebarea de cîte feluri poate fi potrivirea aceasta. Acum apare deosebirea hotărîtoare dintre domeniul cantității și cel al calității. Cuvintele pot reda naturi cu un anumit fel de a fi al lor, nu cîtimi; de aceea dreapta lor potrivire are alt caracter. Există imitații, redări, participații de alt fel. De pe acum poți simți că Platon se îndreaptă spre ceea ce va fi ,,imi-

tație" a Ideii de către lucruri. Acestea nu reeditează Ideea. Ele nu sînt în exactitatea Ideii, ci în adevărul ei.

Există imitații unde nu este nevoie de precizia ultimă a detaliilor, iată lucrul cu totul deosebit pentru teoria imitației pe care-l spune Socrate. Ba este chiar de dorit, adaugă el (432 b), ca redarea unui lucru să nu fie totală — la această condamnare a exactității goale s-a ajuns — căci atunci am repeta lucrul însuși. Redînd pe Cratylos am face un alt Cratylos.

Redîndu-l cum ? prin cuvinte ? prin imagine ? Dar nici cuvintele, oricît de perfect l-ar descrie pe Cratylos, nici chiar imaginea (astăzi pînă la reproducerea aidoma pe ecran) nu „dublează" realul. Argumentul lui Socrate ar putea părea forțat; și în fapt el trebuie să închipuie acum o adevărată divinitate (432 b), care singură ar transforma în viață imaginea literală sau vizuală a lui Cratylos redat în chip exact.

Dar ceva neașteptat s-a ivit între timp în istorie: demiurgul acela și-a făcut apariția iar argumentul lui Socrate începe să spună ceva. Într-adevăr, problema redării aidoma a unui lucru a căpătat sens pentru știința modernă, odată cu informatica și cu posibilitatea de principiu de a da un tablou cu toate datele despre un lucru sau chiar despre o ființă. Creatorul ciberneticii, Norbert Wiener, și-a pus — în alți termeni, firește — chiar problema lui Platon, întrebîndu-se dacă nu s-ar putea da replica unui om prin transmiterea la distanță a tabloului său de informații. Astăzi biologii au ținut și ei să arate că efectiv orice ființă va putea fi dublată. Un om ar putea fi deci redat *complet* prin cuvînt, respectiv cuvinte, iar dublul omului, un alt Cratylos, n-ar mai fi o presupunere în gol. Așa ceva nu este însă de dorit, „nu trebuie" căutat, spusese Socrate. Este de ajuns o imagine aproximativă. Dar cum să fie ocolit lucrul, o dată obținut ? Este ca și cum ai vrea să menții portretul, pentru a reda imaginea unui om, refuzînd fotografia, sub cuvînt că este prea exactă.

Și cu toate acestea, rezerva de aici față de redarea exactă este îndreptățită: cuvîntul trebuie să fie și este întocmai portretului pentru realități, nu întocmai fotografiei. Chiar dacă am ajuns la cuvinte fotografice cu mesajele informaționale, trebuie să le lăsăm pe acestea pentru rostul lor și să păstrăm cuvintele pentru celălalt rost, al rostirii.

Cuvîntul nu poate dubla realitatea, aşa cum nici Ideea platoniciană nu o dublează. Aristotel a susţinut despre Idee, e drept, că dublează realitatea, dar obiecţia sa este dintre cele care au făcut să se spună că „nu l-a înţeles" pe Platon. Căci într-adevăr Ideea nu poate repeta nimic, şi nici lucrurile la rîndul lor nu o repetă pe ea, ci doar se adeveresc prin ea. La fel, nu trebuie să încerce nici cuvîntul să repete lucrurile. Un alt Cratylos este alt Cratylos, nicidecum Ideea lui (dacă stă şi el sub o Idee). Avertismentul lui Socrate că nu trebuie să căutăm prin cuvînt şi imagine redarea întocmai unui lucru înseamnă, în termeni moderni, că nu descrierea informaţională exhaustivă interesează, de vreme ce atunci l-am repeta pur şi simplu, ci ridicarea lui la altă treaptă de realitate. Nu fotografia, ci portretul lui. În definitiv cuvîntul trebuie să redea *ousia* lucrului, iar aceasta nu este lucrul ca atare, cu tabloul deplin al informaţiilor lui.

Ce fel de imitaţie este deci cuvîntul: a datelor unui lucru? sau a Ideii lui? Aici am ajuns („trebuie să căutăm o altă dreaptă potrivire a imaginii", repetă Socrate, la 432 c) şi atunci observaţia cu privire la inutilitatea celor doi Cratyli spune ceva. Ea spune că prin cuvinte trebuie să redăm în chip adevărat lucrurile, nu în chip exact. Dacă este aşa, atunci poate avea loc aproximaţie, căci spre deosebire de exactitate, adevărul unei imagini nu se pierde total dacă se adaugă sau scade un element, un aspect, un detaliu (432 c). De aci, tocmai, caracterul necesar aproximativ al cuvîntului. De ce necesar? Pentru că pe de o parte el nu poate să dea sunetul exact al lucrului, ci mai degrabă răsunetul lui, cum spuneam; iar pe de altă parte, pentru că nu poate, fără întregirea sa raţională, să redea fidel nici răsunetul, vibraţia, adevărul lucrului, mai ales atunci cînd rămîne la exigenţa exactităţii, ca în heracliteism.

Ne este limpede astăzi că trebuie să deosebim între partea de exactitate din lucruri (atît de reuşit obţinută de ştiinţa modernă) şi partea de adevăr din ele. Nu se poate face o opoziţie între exactitate şi adevăr — sau cel mult se poate spune că exactitatea se opune uneori adevărului, adevărul niciodată exactităţii — dar trebuie făcută o ierarhie: exactitatea este sortită să fie în slujba adevărului, neputînd rămîne exactitate goală. Cuvîntul poate fi făcut de către onomaturg să tindă către exactitate, dar la limită nu s-ar ajunge decît la mesaj informaţional şi la repetarea lucrului. Cuvîntul însă reuşeşte uneori să exprime lucrul însuşi, şi atunci regăsim funcţia de adevăr (nu doar de comunicare) a cuvintelor din universul limbilor.

Dar este poate vorba de funcţia unor cuvinte *privilegiate*. Doar unele reuşesc să fie adevărate, celor mai multe rămînîndu-le să caute o exactitate niciodată de obţinut, sau să plutească în zonele convenţionalului.

De aceea, în argumentarea ce încheie dialogul, ni se va spune deschis că vorbirea noastră poate foarte bine să nu redea întocmai lucrul, cu condiţia să redea *tipul* lui (*týpos toū prágmatos*, 432 e); el poate să nu redea toate elementele, ba chiar să pună în joc, el sau fraza şi vorbirea toată, elemente nepotrivite, şi totuşi să redea tipul respectiv.

Goethe vorbise cîndva despre legi faţă de care nu există decît excepţii. Cuvîntul şi vorbirea ar putea fi în această situaţie; aproape fiecare dintre ele poate fi străină de aspectele de detaliu ale lucrului, dar să-i afirme tipul. Nu poţi şi nu trebuie să întîrzii prea mult în noaptea detaliilor (în redarea „literală" a ceva, am spune), fără să plăteşti pentru această înşelătoare strădanie, aşa cum cei din Egina — menţionează Socrate — se feresc să întîrzie prea mult noaptea, spre a nu fi amendaţi.

Greşim cu oricît de multă fidelitate şi exactitate am reda lucrul; nu greşim (dar rămînem în inadecvaţie) cu oricît de puţin adevăr. Aşa gîndind, îi rămîne lui Socrate să arate două lucruri: întîi împotriva heracliteismului că exactitatea cuvîntului, departe de a fi absolută nu este nici măcar relativă; în al doilea rînd că adevărul care nu e dat de exactitate trebuie căutat într-un *alt* fel.

1. Dacă elementele alcătuitoare ale cuvintelor pot să nu fie perfect potrivite şi dacă există astfel un mai mult sau mai puţin de potrivire în detalii, înseamnă că unele cuvinte sînt mai bine alcătuite, altele mai puţin. S-ar spune că trebuie în orice caz să existe măcar „o anumită asemănare" (434 b) cu lucrul, pe care cuvîntul să o manifeste. Dar uneori nici măcar aceasta nu este şi totuşi cuvîntul se referă la lucru. Astfel, spune Socrate, se poate întîmpla ca, spre a exprima mişcare, în locul literei *r* care este cea potrivită, să apară litera *s*, care exprimă de obicei oprirea, sau ca *l*, sunetul pentru ceva lin şi blînd, să ia parte la alcătuirea unui cuvînt al durităţii. Aşa fiind, Cratylos trebuie să admită că există în cuvinte o parte de convenţie sau de obişnuinţă (435 b). Teza heracliteană că totul în limbă este „natural" se clatină de-a binelea.

Ceea ce ar putea fi semnificativ, însă, este că Socrate dă ca exemplu pentru caracterul convenţional al cuvintelor cazul nume-

relor. Să vadă el convenţie mai ales în domeniul cantităţii şi să păstreze un minimum de redare naturală pentru cel al calităţii? Să vrea el salvarea heracliteismului? în orice caz aici cade mărturisirea ce ar putea arăta, la finele dialogului cum sîntem, că Platon nu se desparte decît cu greu de heracliteism (aşa cum în *Sofistul* se va despărţi cu greu şi de eleatism): „Mie de asemenea mi-ar plăcea, face el pe Socrate să spună (la 435 c), ca numele să fie, pe cît cu putinţă, asemenea lucrurilor". Dar nu poate abuza de ele, astfel că se vede silit să recurgă la soluţia „grosolană" a convenţiei.

Că la convenţie trebuie recurs, în unele cazuri critice şi că nu se redă direct natura realităţilor, cuvintele neputîndu-ne instrui asupra lor, cum pretindea heracliteismul; că exactitatea lor nu se ridică la adevăr — vom spune în termenii noştri — ba riscă, întocmai oricărei exactităţi, să fie destrămată de o singură eroare, de pildă de eroarea iniţială a primului alcătuitor de nume (436 c—d), n-o poate ascunde folosinţa de fapt a numelor ca sub un acord. Ba deseori numele date unei aceleiaşi categorii de realităţi nu se acordă între ele. Dacă principiile heraclitene ar fi juste, atunci este de neînţeles că un acelaşi cuvînt, *epistéme*, ce păruse legat de mişcare, indică la fel de bine oprirea, că memoria *(mnéme)* nu exprimă elanul, cum părea, ci zăbava, sau că atîtea cuvinte exprimînd stări fără demnitate intelectuală se alcătuiesc la fel cu denumirile actelor nobile ale cugetării (437 a, c). Iar cînd Cratylos afirmă că *majoritatea* cuvintelor sînt bine făcute, Socrate îi poate răspunde că nu hotăreşte numărătoarea în această materie. Este semnul cel mai bun că exactitatea a fost înfrîntă: ea cere indulgenţă.

2. Adevărul asupra lucrului nu poate fi aşadar dat de cuvintele „bine făcute", de exactitatea pe care a invocat-o heracliteismul. Poate fi dat într-*alt fel* de cuvînt? Poate fi dat *fără* de cuvînt?

Ajuns aici, Platon întîlneşte problema cea mai uimitoare şi semnificativă a filosofiei, cea care o şi caracterizează, într-o privinţă: problema *cercului* în care ea cade necesar. *Întîi* este vădit cercul în care cade orice filosofie a cuvîntului, în particular cea care vede în cuvînt, ca aici, un adevărat act de cunoaştere, iar nu un simplu instrument (438 a). Într-adevăr numele bine date — despre care vorbesc heracliteenii — presupun dătători de nume avizaţi. Numai că aceştia, pentru a da nume potrivite, au trebuit să cunoască în prealabil lucrurile. Cum le-au cunoscut, dacă orice cunoaştere, aşa cum susţine Cratylos, se obţine prin cuvinte, sau dacă acestea

dau într-adevăr cunoaşterea cea bună? Nu le-au trebuit *alte* cuvinte pentru a putea ajunge la stabilirea celor primitive?

Cratylos admite că obiecţia aceasta ,,spune ceva''. Îi rămîne să invoce o putere mai mare decît cea omenească, pentru primele nume (438 c), făcînd pe Socrate să se îndoiască, pe baza nepotrivirilor semnalate în cuvinte mai sus, de capacitatea acelei puteri, care ar avea totuşi meritul să curme cercul cuvîntului.

Dacă însă există un cerc al cuvîntului în genere (căci pînă şi cuvîntul privit ca instrument presupune cuvîntul), cerc pe care-l relevă Socrate, există *un al doilea*, cel al cunoaşterii, pe care nu-l mai relevă dar spre care deschide el singur, în clipa cînd spune că trebuie căutată o cunoaştere fără de cuvînt, cunoaşterea lucrului însuşi (438 e). Căci aceeaşi obiecţie cum că se cade în cerc îi va putea fi adusă acum şi lui. Cum numeşti ce n-are nume? se-ntrebase el. Cum numeşti ce nu este dinainte numit? Dar: cum cunoşti ce nu cunoşti? i se poate obiecta acum. Cum cunoşti şi identifici aceea ce nu ai cunoscut în nici un fel? Şi este, de fapt, întrebarea pe care în atîtea alte dialoguri şi-o pune Platon, direct sau indirect.

Amintim acum de ea pentru că este solidară cu problema dintîi, cea pe care o pune Socrate lui Cratylos. Vom spune că, poate, cercul cuvîntului şi cercul cunoaşterii sînt una. Mai mult încă, atunci cînd Socrate acordă că ar putea exista şi o cunoaştere prin cuvînt, dar adaugă că o cunoaştere directă a lucrurilor ele însele ar trebui preferată, ca fiind una a adevărului şi nu a copiei (439 a—b), vom spune că nu sînt de fapt două cunoaşteri, una directă a lucrului şi alta indirectă prin cuvînt, ci este una singură dacă nu e în joc simplul cuvînt-copie, cuvîntul exactităţii.

În orice caz nu sînt în dialogul de faţă două feluri de a ieşi din impas, unul în faţa cuvîntului, unul în faţa cunoaşterii, ci există un singur fel, oricît l-ar ironiza Socrate pe celălalt: recursul la ceva supraomenesc. Căci într-adevăr, nimic nu deosebeşte recunoaşterea sa cum că problema cunoaşterii — pe care singur o ridicase — ,,ne depăşeşte poate pe mine şi pe tine'' (439 b) de invocarea întreprinsă de celălalt ,,a unei puteri mai presus de oameni''. La fel cum spune Cratylos că nu ştim ca oameni ce este cuvîntul, spune şi Socrate aici că nu ştim ca oameni ce este cunoaşterea. S-ar zice că Platon a înţeles să-i lase în cumpănă dreaptă pe cei doi profesori ai săi, Cratylos şi Socrate, fiecare cu impasul lui şi fiecare cu divinitatea

lui, unul pentru problema cuvîntului, altul pentru problema cunoaşterii — atît de echitabile sînt lucrurile, acum la capăt.

Numai că, dincolo de Cratylos (respectiv de Heraclit) şi de Socrate, stă Platon însuşi. Gîndul *său* este, în sfîrşit, cel care apare limpede acum şi pune pentru o ultimă dată în discuţie teza cea mare a heracliteismului, prin care se urmărise întemeierea, în spirit de exactitate, a cuvintelor. Cum să susţinem că totul este în mişcare şi curgere ? (439 c şi urm.). Atunci n-ar mai avea sens gîndul — „visul" spune Socrate — al valorilor stabile, ca frumosul şi binele, gîndul Ideii stabile, aşa cum n-ar exista nici cunoscătorul stabil (un subiect de cunoaştere, o conştiinţă cunoscătoare, am spune în termenii de astăzi), ba n-ar avea loc nici măcar un act de cunoaştere ferm, aşadar nu ar fi cu putinţă cunoaşterea. Din trei părţi vin astfel limite pentru teza lui Heraclit, din perspectiva ontologică, critică şi epistemologică. Teza nu mai este acum invocată pentru stabilirea cuvintelor, ci pentru ceva mai larg, în care se cuprinde şi crearea de cuvinte: pentru stabilirea acelei viziuni despre lume unde să figureze obiecte cu identitate, subiecte cu identitate şi astfel posibilitatea cunoaşterii unora de către celelalte.

Dar dacă problema cunoaşterii realităţilor este cea care domină în cele din urmă şi dacă s-a ajuns un moment la gîndul că poate avea loc o cunoaştere fără de cuvînt, consecinţa ce rezultă din ultima critică a mobilismului heraclitean este tocmai că *nu* poate fi ocolit cuvîntul. Socrate spunea textual, este drept, că dată fiind carenţa cuvîntului, ar trebui încercată cunoaşterea fără de cuvînt. Dar îndată apoi declară (439 b) că trebuie plecat de la lucruri „*mai degrabă*" decît de la cuvînt. În lumina sensurilor platoniciene invocate acum, ca şi a deosebirii între exactitatea şi adevărul cuvîntului, ni se pare îndreptăţit a spune că doar o anumită atitudine faţă de cuvînt trebuie părăsită, nicidecum cuvîntul; sau mai bine, că trebuie părăsit cuvîntul exactităţii, care se vrea copie a lucrului, nu cuvîntul însuşi. În *Scrisoarea a şaptea*, Platon va şti să reaşeze la locul lui cuvîntul, arătînd (la 342 b şi urm.) că actul de cunoaştere începe de la *nume*, urcînd la *definiţie*, spre a ajunge apoi la *imagine*, de aici la *ştiinţă;* şi, „prin afinitatea şi asemănarea" inteligenţei cu obiectul (nu prin imitaţie exactă !), atinge natura *obiectului*, *ousia* lui.

Dar nu e nevoie să trimitem la alte scrieri; în finalul dialogului, odată cu problema cunoaşterii şi critica făcută mobilismului apare

de-a dreptul necesitatea cuvîntului. Să nu relevăm decît în treacăt, împreună cu renumitul lingvist din veacul trecut Max Müller, că: „a numi este a clasa, a rîndui fapte individuale sub fapte generale", de vreme ce omul are rațiune și cuvîntul lui trebuie s-o exprime ca fiind *logos*[9]. Să rămînem la litera dialogului și să ne întrebăm, în clipa cînd cugetul urmărește Ideea stabilă, cum poate obține el fixația, fie și aproximativă la început, fără ceva de ordinul cuvîntului care este prin el însuși stabil? Dincolo de problema lui „cum cunoști ce nu cunoști", care nu se pune direct aici, stă întrebarea — inevitabilă în orice act de cunoaștere și cu atît mai mult în cea a ideii stabile — cum cunoști ce nu denumești? ce nu este formulat? ce nu a devenit o problemă?

Dar cuvîntul, care acționează inevitabil în prima fixare a oricărui conținut obiectiv de gîndire, va fi un început de răspuns și pentru a doua întrebare: cum cunoști ce nu cunoști? Căci soluția platoniciană va fi cea a cunoașterii ca *recunoaștere* — sfîrșind la teoria reminiscenții, care totuși nu e indisolubil legată de ea — iar cuvîntul, în afara rolului de fixare îl are și pe cel de *reamintire*. Reținem în acest sens drept deosebit de interesantă sugestia unui comentator contemporan, J. Derbolav[10], cum că vorbirea este o adevărată mijlocitoare între senzație și rememorare, dar mai ales observația că procesul de *anamnesis* nu se sprijină doar pe presupoziții apriorice, ci și „pe naiva înțelegere prealabilă a limbii". Cuvîntul este reminiscent.

Cuvîntul acesta, nesocotit uneori de lingviști și părăsit prea repede de filosofi, poartă în el o formă de precunoaștere, care în cîteva cazuri privilegiate se poate preface în cunoașterea lucrului, așa cum au arătat-o în istoria filosofiei cîțiva gînditori, un Heidegger în veacul nostru, dar poate chiar Platon, cel puțin într-un rînd: cu *philia* din *Lysis*. Sărac cum este și inadecvat — mai ales atunci cînd se vrea exact — cuvîntul reprezintă prima formă de adevăr, atunci cînd îngăduie și prima *recunoaștere* și reamintire în esența lucrului.

---

[9] *La Science du Langage*, trad. fr. a cursurilor ținute în 1861 în Anglia, Paris, 1867, p. 478.

[10] *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, p. 117 și 132.

Dacă este așa, dialogul acesta, care părea straniu în sînul operii platoniciene, pune în fapt și el marile probleme ale platonismului: 1) problema de a depăși exactitatea pentru a se ridica la adevăr; 2) problema cunoașterii ca recunoaștere ; și 3) problema cea mare a Ideii, care ține de adevăr, nu de simpla exactitate, și de recunoaștere, nu de simpla și directa, nemijlocita dialectic cunoaștere.

Nu se putea ca limba să fie străină de marile întrebări ale platonismului. Ea nu ar fi un miracol al spiritului, cum spunea Wilhelm von Humboldt, dacă n-ar tinde să fie spiritul însuși. Numai că este panescă, așa cum spune, mai bine poate, Platon însuși în dialogul de față. Tinde să fie întreagă spirit, dar nu este decît pe jumătate așa. De aceea i se poate atribui totul, după cum i se poate retrage totul.

Poți încerca să reduci pe zeul Pan la jumătatea de sus, și atunci limba ar fi prin ea însăși cunoaștere, expresie artistică și cuvînt profetic; totul este cuvînt, „la început a fost Cuvîntul". Sau te poți refugia din gîndire și spirit în animalitatea zeului, și atunci cuvîntul ca și limba rămîn simplu „sistem de comunicație" iar încrederea în ele devine amăgire: *Vor allem haltet euch an Worte*! recomandă Mefisto.

Dar poți lăsa pe zeul Pan așa cum este, rațiune și sălbăticiune laolaltă. Limbile nu sînt totul, oricît de potrivită ar fi comunicarea, și cuvîntul este statornic inadecvat cu ceva. Cu ce? Nu sîntem în ordine și nici măcar în nevinovăție, cu limbile și cuvintele. Vom fi în agonia *logos*-ului pînă la capătul lucrurilor.

„Mai gîndește-te, Cratylos", spune Socrate, văzînd cît de mult acordă el cuvîntului.

Dar ca și cum, la rîndul său, ar înțelege cît de puțin îi acordă celălalt, Cratylos încheie spunînd:

„Mai gîndește-te și tu, Socrate".

LĂMURIRI PRELIMINARE

1. DESPRE AUTENTICITATEA DIALOGULUI

Pe la jumătatea veacului trecut, o întreagă pleiadă de apărători ai aşa-zisei integrităţi şi purităţi platoniciene au început, rînd pe rînd, să pledeze pentru înlăturarea anumitor dialoguri dintr-un repertoriu nu numai bine cunoscut, dar deopotrivă validat printr-o lungă tradiţie. Astfel, datorită unei hermeneutici mai degrabă a rîvnei decît a criticii întemeiate şi a bunului gust, opera lui Platon ajunge să fie treptat „degrevată" de o serie de lucrări ce păreau „mai puţin împlinite". În mod surprinzător, autenticitatea unor dialoguri ca *Parmenide*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Legile* a început să fie pusă la îndoială.

Urmînd această tendinţă la modă a epocii sale, de respingere (Athetierung) a dialogurilor platoniciene, SCHAARSCHMIDT (1865, 321—356 şi în *Kratylos* : *Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von der unechten*, Bonn, 1866, 245—277) este (după DERBOLAV, 1972, 293), primul interpret care înregistrează dialogul *Cratylos* drept „neplatonic". Cercetările sale încep prin a demonstra că atît ideile fundamentale puse în joc de autor, ori ducerea lor pînă la capăt, cît şi tipul de structură al dialogului ori descrierea personajelor (Prosopographie), nu s-ar afla cîtuşi de puţin în consonanţă cu caracteristicile filosofiei şi a „felului de a scrie" proprii lui Platon. Nepotriviri s-ar afla, de pildă, nu doar în unele situaţii contradictorii, sau în chiar prezentarea lui Socrate, ci, în general, într-o concepţie tulbure a întregului dialog. Rînd pe rînd, Schaarschmidt respinge aplicarea antinomiei φύσει/θέσει asupra vorbirii, sau regretă absenţa unei „adevărate dialectici" înăuntrul dialogului. Neplatonică ar fi, după el, şi o anumită valorificare critică a logos-ului care, în *Timaios* (47 c), e înfăţişat drept un dar al zeilor.

Dacă în privinţa structurii dialogului *Cratylos* sînt relativ puţini cercetătorii care să fi găsit-o în întregime rău echilibrată, în schimb, aproape toţi au consimţit părerii potrivit căreia partea etimologică centrală ar fi fost cu totul disproporţionată ca lungime şi conţinut faţă de rest. De fapt, un argument în plus pentru Schaarschmidt,

chiar dacă unul de detaliu şi nesemnificativ, folosit însă din plin de acesta pentru a dovedi mai departe neautenticitatea dialogului.

Concluzia celor două articole ale sale ar fi că autorul lui *Cratylos*, oricare va fi fost el (în nici un caz Platon!), se va fi inspirat fără-ndoială şi din lucrările filosofului: cel mai mult ar fi preluat din *Theaitetos*, mai puţin din *Gorgias* şi *Banchet*.

O asemenea contestare a dialogului *Cratylos* şi-a găsit, cum era de aşteptat, puţini susţinători; ea a dezlănţuit, în schimb, o lungă cohortă de scrieri împotrivă-i. Una din cele mai importante — chiar dacă nu printre primele — pare să fie lucrarea de disertaţie publicată de CUCUEL în 1886 la Paris *(Quid sibi in dialogo qui Cratylus inscribitur proposuerit Plato)*. Ea combate cu destulă căldură teza neautenticităţii dialogului (DERBOLAV, 1972, 293), chiar dacă nu întotdeauna cu argumente îndeajuns de solide (MÉRIDIER, 1931, 63). Dar în fapt, încă de la demonstraţiile mai vechi ale unor BENFEY (1866, 189 şi urm.), LEHRS (1867) şi mai ales DREYKORN (1869, „der Lanze bricht eine für die Echtheit des von Schaarschmidt athetierten Dialogs", — cf. DERBOLAV, 1972, 252) — nimeni nu a încercat să mai pună la îndoială autenticitatea dialogului *Cratylos*. Chiar dacă anumite inegalităţi pe linia teoriei Ideilor, sau aşa-numitele defecte de ordin compoziţional au părut să-l îndreptăţească pe un FANO (1955, 307—320), cu aproape o sută de ani mai tîrziu, să le pună pe seama unor prelucrări tîrzii şi a unor intercalări deformatoare.

2 DESPRE PERIOADA DE COMPUNERE A DIALOGULUI

Spre deosebire de alte dialoguri (*Charmides*, de pildă) care dau indicaţii precise atît asupra momentului acţiunii respective cît şi în privinţa perioadei redactării propriu-zise, dialogul *Cratylos* nu oferă nici un reper în măsură să-i înlesnească datarea.

Astăzi, majoritatea cercetătorilor îl inseriază printre dialogurile de mijloc şi nimeni nu mai vede în *Cratylos* una din cele mai timpurii lucrări ale lui Platon, aşa cum o făcea cu aproape 150 de ani în urmă STALLBAUM (1835), care oferea drept dată a compunerii dialogului anul 402. E dealtfel singurul exeget care-l plasează înainte de moartea lui Socrate.

Dar pînă şi dialogurile grupării de mijloc: *Menon* pe de o parte, *Theaitetos* şi *Phaidros* pe de alta, se află la o distanţă atît de mare unele de altele (cum pe drept observă DERBOLAV, 1972, 25), încît chiar şi în cadrul lor există posibilităţi pentru o datare timpurie sau mai tîrzie. Tematic pot fi demonstrate unele relaţii cu *Menon, Gorgias, Republica, Phaidon, Banchetul* şi *Theaitetos*, iar după importanţa acordată fiecărui tip de relaţie, *Cratylos* a fost inseriat mai înainte sau mai în urmă (pp. 25—26). Prin urmare, chiar dacă sîntem de acord cu plasarea dialogului printre cele de bază ale perioadei de mijloc, încă rămîne deschis pentru datarea lui un răstimp de 20 de ani.

Pe baza datelor statisticii lingvistice, H. von Arnim (*Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Wien, 1929), dă drept dată a compunerii dialogului una relativ timpurie, anul 390 (adică imediat înainte de prima călătorie siciliană), în vreme ce adversarul său WARBURG (1929), sprijinindu-se pe metoda înrudirii tematice şi totodată combătînd principiile statisticii lingvistice, datează dialogul în jur de 370. Între aceste două date, 390 şi 370, oscilează încă şi astăzi exegeţii dialogului, ori de cîte ori îşi pun problema unei cronologizări foarte exacte.

Termeni ca „instrument verbal", „făuritor de cuvinte", „tendinţa de bază critic-aporetică" a dialogului, în sfîrşit aşa-numita „*Traumvision vom Seienden*", pledează pentru o plasare a sa într-o fază de tranziţie către lucrările principale şi sistematice ale lui Platon (cf. DERBOLAV, 1972, 225). După WILAMOWITZ (1959, 286) sau LEKY (1966, 521), *Cratylos* trebuie să fi urmat dialogului *Euthydemos*, probabil, la un scurt interval. ROSS (1955, 187—196), ocupînd un loc de mijloc între von ARNIM şi WARBURG (respectiv W. Jaeger), situează dialogul în jur de 388.

Unii autori îl înregistrează după *Menon* (LUCE, 1964 care dă drept dată a compunerii anul 387/6, după călătoria siciliană), alţii după *Phaidon* (FOWLER, 1958) şi puţin înainte de *Banchet* (W. Lutoslawski, *Über die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platos drei ersten Tetralogien*, în: „Arch. Gesch. Philos." N. F., 2, 1896 şi ROBIN în notiţa de la *Banchet*, p. XI); alţii, în sfîrşit, îl aşază cu puţin înaintea *Republicii* (STEWART, 1965 şi G. E. L. OWEN, 1965), sau pe o treaptă premergătoare dialogurilor *Theaitetos, Sofistul, Omul politic* (SCHADEWALDT, 1971). Plasînd dialogul imediat după *Euthydemos* (386), dar înainte de *Banchet* (385),

MÉRIDIER (1931, 46—47) fixează data de compunere între anii 386 şi 385.

Potrivit unor criterii lingvistice şi stilistice, ca de pildă folosirea de particule sau alegerea vocabularului, LEROY (1968, 128) clasează dialogul printre operele de tinereţe ale lui Platon, după *Protagoras* şi *Menon*, în grupul ce cuprinde *Phaidon* şi *Euthydemos*, înaintea *Republicii*. În continuarea unor astfel de criterii de cronologizare, poate fi considerat şi punctul de vedere aparţinînd lui DERBOLAV (1972, 25) după care procedeele de statistică a limbajului, respectiv de critică stilistică, oferă indicii demne de încredere întrucît ele se referă la particularităţi de limbă involuntar folosite. Totuşi rezultatele acestor procedee ar rămîne prea generale. Ceea ce pare însă sigur pentru Derbolav (25), este că dialogul *Cratylos* aparţine dialogurilor mijlocii, iar nu tîrzii. Pentru că există şi încercări ale unei datări extrem de tîrzii, în jur de 370, care ţin seama de întrepătrunderea tematică a dialogurilor *Cratylos, Theaitetos* şi *Sofistul*. Ele aparţin unor E. Pfleiderer (*Sokrates und Plato*, Tübingen, 1896, 318—324), WARBURG (1929), WEERTS (1931), HAAG (1933), FERRANTE (1962) şi RUNCIMAN (1962).

S-a pus în joc şi o datare „îndrăzneaţă", după DERBOLAV (1972, 260), cea atribuită lui GIORDANO (1964). Acesta leagă dialogul de o fază tîrzie a speculaţiei platoniciene, în care metoda „diairetică" riscă aproape să degenereze într-un joc de cuvinte. Oricum, problemele puse de „dreapta potrivire a cuvintelor" sau de cele 150 de cuvinte privilegiate ale limbii greceşti, nu vor avea de bună seamă nimic de suferit prin faptul că nu s-au găsit încă argumentele cele mai convingătoare pentru o datare *exactă* a dialogului *Cratylos*.

3. DESPRE PERSONAJUL CRATYLOS

Cratylos, personajul lui Platon din dialogul cu acelaşi nume, îl reprezintă oare pe cel „istoric", pe discipolul lui Heraclit? Da, s-au grăbit să afirme — pe linie tradiţională — cei mai mulţi interpreţi ai dialogului (AST, 1816; MÜLLER, 1829; PHILIPPSON, 1929; MÉRIDIER, 1931; GEFFCKEN, 1934; GOLDSCHMIDT, 1940; FRIEDLÄNDER, II, 1964; DERBOLAV, 1972). Nu, răspund cei care s-au ostenit să găsească tot felul de legături cu

Antistene, Protagoras (ocazional chiar şi cu Prodicos!), în sfîrşit, cu Herakleides Pontikos.

După DERBOLAV (1972, 29), unul dintre cei mai autorizaţi interpreţi ce-şi pun această problemă — pe linia cercetătorilor mai sus citaţi — „cel mai potrivit este să se presupună îndărătul Cratylului platonic pe cel istoric". Argumentul principal adus în sprijinul tezei sale îl constituie faptul că personajul lui Platon se dovedeşte „heracliteizant", întocmai celui istoric. Numai că — şi tot Derbolav o remarcă — această interpretare prezintă totuşi un inconvenient: imaginea lui Cratylos, pe care o cunoaştem datorită lui Aristotel, nu se prea acordă cu cea oferită de Platon!

Într-adevăr, personajul platonician lansînd teza dreptei potriviri a numelor, pune în joc totodată un *heracliteism moderat*, pe cînd cel aristotelic, pe baza aceloraşi considerente, duse însă pînă la capăt, ajunge la un total *agnosticism*. Într-un cunoscut pasaj din *Metafizica* lui Aristotel, Cratylos pare să fi evoluat faţă de imaginea cu care ne familiarizase Platon în sensul că neîncetata curgere heracliteică a lumii sensibile începuse să-i pară atît de rapidă, încît tot ce intenţiona să spună avea timpul să devină fals în chiar răstimpul acelor clipe cît şi-ar fi exprimat ideea. Şi-atunci, vorbirea părîndu-i inutilă, Cratylos ajunge să se exprime prin gesturi (cf. *Met.*, III, 5, 1010 a 11. Vezi şi GOLDSCHMIDT, 1940, 31; SCHUHL, 1954, 72; ALLAN, 1954, 271; MONDOLFO, 1954, 221—231; DERBOLAV, 1972, 29 etc.). De asemenea, Cratylos îi reproşa lui Heraclit faptul de a fi spus că nu se poate intra de două ori în apele aceluiaşi fluviu; de vreme ce după el, Cratylos, nu se poate intra nici măcar o dată (vezi textul aristotelic *Met.*, III, 5, 1010 a cît şi comentariile lui GOLDSCHMIDT, 1940, 31; RAMNOUX, 1959, 227; DERBOLAV, 1972, 29). El transformă astfel teoria fluxului perpetuu într-una relativistă la maximum.

S-au căutat tot felul de ieşiri din această aporie. S-a încercat, de pildă, să se demonstreze că Platon nu ar fi intenţionat să-l reprezinte pe Cratylos drept heraclitean, partea etimologică a dialogului fiind o polemică împotriva unei lucrări *de tinereţe* a acestuia (PHILIPPSON, 1929). Pe această linie se înscrie şi KIRK (1951, 225 şi urm.), pornind de la faptul evident că în concepţia personajului platonician învăţătura despre fluxul heracliteic şi modelul οἰκεῖον ὄνομα se contrazic. Şi astfel conchide că Platon nu a vrut defel să-l reprezinte pe Cratylos drept un discipol convins al lui

Heraclit. Eliminînd, aşadar, pe *heracliteic* în favoarea *orthologului* Kirk ajunge să susţină că izvorul aristotelic pentru redarea imaginii lui Cratylos ar fi însuşi personajul lui Platon (vezi R. LEVINSON, 1957, 32).

S-a încercat şi o conciliere a celor două mărturii, atunci cînd un ALLAN (1954, 271) sau un MONDOLFO (1954, 221—231) au vrut să vadă în cei doi Cratylos — cel platonic şi cel aristotelic — două trepte ale degenerării doctrinei originare a lui Heraclit, ce avea să sfîrşească într-un total agnosticism.

Dar să trecem la cea de-a doua ramură a interpreţilor dialogului *Cratylos*, care au refuzat să vadă îndărătul personajului platonic pe discipolul lui Heraclit. Pornind încă de la Schleiermacher, unii reprezentanţi ai exegezei platoniciene, printre care DUEMMLER (*De Antisthenis logica*, Bonn, 1881); GOMPERZ, 1925; KIOCK, 1913; NATORP (ed. 1961, 122—129); K. von FRITZ (*Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, „Hermes", 62, 1927, 453 şi urm.), au crezut că pot ghici îndărătul lui Cratylos imaginea lui Antistene între a cărui învăţătură despre οἰκεῖος λόγος şi teza cratyleică despre dreapta potrivire a numelor există unele asemănări.

Apoi, de vreme ce şi Protagoras susţine o teză asemănătoare cu cea despre οἰκεῖος λόγος, şi mai mult, are chiar o lucrare intitulată ὀρθοέπεια (*Phaidros*, 267 c), persoana lui a fost pusă de asemenea în legătură cu Cratylos de STALLBAUM (1835), STENZEL (1922), DEUSCHLE (1867) ş.a.

Pînă şi unele raportări la Prodicos s-au făcut, de vreme ce jocul[1] etimologic din dialog a putut fi considerat drept o parodie a sistemului de interpretare sofist (HORN, 1904). O ultimă teză, pentru a cărei formulare a trebuit mutată ceva mai tîrziu pînă şi data compunerii dialogului, demonstrează că îndărătul lui Cratylos ar sta academicul Herakleides Pontikos ce ar fi unit heracliteismul cu experienţa etimologică. Dar nici această teză susţinută de WARBURG (1929), WILAMOWITZ (1959), HAAG (1933) nu a reuşit să se impună.

Pare însă mult mai probabil (STENZEL (1922), WEERTS (1931), LEVINSON (1957), LANZALACO (1955), DERBOLAV (1972)), că Platon voia să obţină cu personajul său un anume tip sau, mai bine spus, o întrepătrundere de doctrine, un sincretism al elementelor sofiste, heracliteice şi pseudo-eleate, ceea ce fireşte nu ar exclude (cf.

DERBOLAV, 226) ca vreunul din filosofii mai sus numiți să fie îndeosebi vizat.

Cît privește pe Cratylos, în dialogul lui Platon încă tînăr (440 d), el pare un adversar de cu totul altă talie față de improvizatul Hermogenes (vezi nota 1). Și totuși, este departe de a fi un gînditor original. Nefiind în măsură să opună curentelor epocii sale noutatea unei doctrine sau măcar a unei idei, el reușește cel puțin, ca un bun eclectic ce e, să sintetizeze împrumuturile pe care le face, într-un sistem coerent. Oricum, rolul pe care i-l dă Platon nefiind cîtuși de puțin unul măgulitor, s-a pus adesea întrebarea de ce anume Platon să-l fi prezentat pe primul său dascăl în mod critic? și mai ales ironic? (IJZEREN, 1921, 176). Chiar dacă uneori cu destulă sensibilitate (cum ne asigură WILAMOWITZ, 1959, 91, 287; RITTER, 1910, 176; STENZEL sau POHLENZ, 1913).

Dar la urma urmei Cratylos ar fi putut să nici nu fie dascălul lui Platon, ci doar *contemporanul* său, vine să ne surprindă cu răspunsu-i prompt un ALLAN (1954, 275—6), dar fără să izbutească totodată să pună capăt nedumeririlor stîrnite de această ultimă întrebare.

4. INTERPRETĂRI VECHI ȘI NOI ALE PĂRȚII ETIMOLOGICE

Partea centrală a dialogului și totodată cea mai însemnată, de vreme ce ocupă aproape două treimi din întregul *Cratylos*, este consacrată în întregime analizelor etimologice întreprinse de Socrate. Or, tocmai această parte, care ar trebui să pună mai puține probleme de interpretare decît așa-numitele „părți lingvistice", a stîrnit de 150 de ani încoace cele mai mari nedumeriri. Încă din antichitate, ea dobîndise o asemenea pondere, încît Dionysios din Halicarnas o considera drept esență a dialogului. De-a lungul anilor această opinie menită să facă „școală" nu a putut fi dislocată din exegeza dialogului. Abia la începutul sec. XIX, Schleiermacher (în introducerea ediției sale din 1804—10), o respinge categoric.

Dar înainte de a pune în lumină lunga dispută trezită de etimologiile platoniciene în rîndul principalilor exegeți ai dialogului, am vrea să atragem atenția asupra a ceea ce LEROY (1960, 42 și 1969, 136) numea „greșeala de perspectivă" a majorității exegeților.

Într-adevăr, aceştia, ori de cîte ori întreprind analiza etimologiilor lui Platon (problemă ţinînd de domeniul antichităţii deci), o fac dintr-o perspectivă modernă şi potrivit unor concepţii lingvistice contemporane. Lucrul poate fi constatat încă de la sfîrşitul veacului trecut. De pildă, într-o carte apărută în 1861 la Atena *(Commentaire sur le Cratyle de Platon)*, Ch. Lenormant, înregistrînd ,,l'extrême bizarrerie des étymologies proposées'', se lăsa cuprins de compătimire ,,faţă de marele geniu rătăcit într-o lucrare pentru care propriile-i reflecţii nu erau de ajuns''. La fel R. H. Robinson *(A Short History of Linguistics*, 1967, 18, 22—23). Iar atunci cînd acesta din urmă începe să folosească (referindu-se la etimologiile lui Platon), epitete ca ,,fanciful, impossible, absurd'', regretînd că li s-a acordat prea multă importanţă în detrimentul altor aspecte ale dialogului, mai demne de luat în seamă, el se aşază (conchide Leroy), ca şi Lenormant, tot în perspectiva lingvistului de azi.

Numai că, a face etimologia unui cuvînt *astăzi* înseamnă a proceda cu totul altfel decît în antichitate. Înseamnă, potrivit interesantelor puncte de vedere emise de un JOLY (1974, 28), în primul rînd, a reface istoria cuvîntului, a reveni la forma lui arhaică, spre a-i regăsi sensul vechi şi ascuns, mergînd atît de departe cît o îngăduie documentele. În acest sens, la fel de pertinente ne-au părut şi observaţiile emise de RAMNOUX (1963, 27—28, 156 şi 1970, 177). Vorbind despre ,,arhaic'' ce presupune o etajare potrivit criteriilor istorice şi semantice, autoarea foloseşte metafora straturilor de cultură întocmai celor de teren din arheologie. Numai o astfel de stratigrafie minuţioasă poate permite reconstituirea etapelor pe care vechile nume le străbat, de la utilizarea religioasă a termenilor — interpelarea forţelor divine — pînă la vehicularea abstractă şi laicizată a cuvintelor menite să desemneze lucrurile. Un asemenea mod de a ,,etimologiza'' ca cel preconizat de H. Joly, şi care are drept funcţie principală reconstituirea arheologiei cuvîntului, înseamnă totodată a lămuri diferitele influenţe intervenite pentru a modifica forma şi valoarea cuvîntului şi mai ales a-i indica evoluţiile semantice adesea sinuoase (vezi LEROY, 1969, 136).

Dar, majoritatea interpreţilor părţii etimologice a dialogului uită prea adesea că astfel de concepţii genetice nu erau cîtuşi de puţin la îndemîna celor vechi; pentru ei (dă lămurire în continuare Leroy) etimologia înseamnă în fapt *cercetarea sensului adevărat* (ἔτυμος) al cuvintelor. E de remarcat însă că termenul de ἔτυμος

nu apare la Platon (în *Cratylos* se caută ὀρθότης a cuvîntului, iar compusul ἐτυμολογία nu începe să fie folosit decît de la stoici (vezi Pisani, *L'etimologia. Storia, questioni, metodo*. Ed. a II-a, Brescia, 1967, p. 14 şi n. 3).

Într-o asemenea viziune ca cea antică, cuvîntul trebuia clarificat recurgîndu-se la asociaţiile pe care forma şi conţinutul său le deşteptau în mintea vorbitorului. În asemenea condiţii nu era deloc ilogic a propune (LEROY, 137) pentru un singur termen mai multe etimologii diferite. Aşa cum o face însuşi Platon explicînd numele de erou *(héros)*, deopotrivă prin *éros* (dragoste), căci ea a dat naştere eroilor, prin *rhétores*, eroii fiind iscusiţi în a cuvînta, în sfîrşit, prin *erotān* (a întreba), de vreme ce se pricep şi la arta punerii întrebărilor.

După această primă precizare, menită să dea la iveală anacronismul exegezei celor mai mulţi cercetători, ce vor să aducă o soluţionare a problematicii etimologiei antice privind-o din unghiul unei perspective moderne, vom trece în revistă cîteva din direcţiile principale luate de interpretarea etimologică propriu-zisă din ultimul veac.

Derbolav, a cărui *Platons Sprachphilosophie im Kratylos* apărută în 1972 reprezintă de fapt ultima mare exegeză *în volum* a dialogului, împarte interpreţii părţii etimologice în două mari categorii : cei care continuă să vadă în ea centrul de greutate al dialogului şi cei care explică jocul etimologic *(das etymologische Spiel)* drept un simplu accesoriu *(ein blosses Beiwerk)*. Fără a intra în amănunte, vom încadra diferitele păreri potrivit acestei polarităţi.

Astfel, din cadrul primei grupări, pot face parte unii cercetători după care Platon ar fi întreprins prin argumentele-i etimologice, inspirat fiind de spiritul limbii, o cale de cercetare în structura ei mai adîncă, înăuntrul căreia a încercat el însuşi să-şi dea rolul unui creator de cuvinte (HOFSTÄTTER, 1949; DERBOLAV, 1972, 28).

Etimologiile, sau măcar o parte însemnată din ele, pot fi legitimate şi din punct de vedere ştiinţific potrivit altora : SCHÄUBLIN (1891), LUTOSLAWSKI (1897), WUNDT (*Die Zeitfolge der platonischen Gespräche*, „Z. philos. Forsch.", 4, 1949, 29—56), RITTER (1910), COSERIU (1968/69).

În spiritul tradiţiei cratyleice mai vechi, G. GROTE (*Plato and the other Companions of Sokrates*, London, 1865, vol. III, 285—333), vede în partea aceasta o adevărată înclinare către didac-

ticism a filosofului *(echtes platonisches Lehrgut)* ; iar mai recent s-a putut deduce din ea fie „programul unei filosofii raționale a limbajului" (LORENZ și MITTELSTRASS, 1967), fie „conștiința de cultură a epocii contemporane filosofului" (BOLLACK).

Interesantă ne-a părut îndeosebi viziunea lui GOLDSCHMIDT (1940, 109—10) care, în continuarea tripartitei sale formulări (teologie, cosmologie, etică), conferă părții etimologice statutul unei adevărate schițe a „filosofiei presocratice". Deși nu lipsesc nici chiar la el unele insistențe referitoare la „intențiile de parodie ale lui Platon". În prelungirea ei, poate fi menționată și părerea lui DERBOLAV (1972, 42) potrivit căruia alegerea și succesiunea etimologiilor pare să aibe o ordine laxă, care s-ar contura într-o tematică centrală cosmo-theo-antropologică.

Pe de altă parte interpretările în care totul poate fi luat drept o fantezie, o glumă, o parodie (*ein lustiges Buch*, după Wilamowitz), sînt cele predominante. Iată cîteva exemple: „Les étymologies du Cratyle ... sont présentées ... avec une intention fort nette de dérision" (MÉRIDIER, 1931, 19—20); drept „extravagantes" le denunță ROBIN (1937, 613), „nettement fantaisistes" îi apar lui GUTHRIE (1976, 215), chiar „a grotesque nonsense" în concepția lui LEKY (1966, 521), sau, în sfîrșit, *„plainly'ludicrous"* pentru WEINGARTNER (1970, 38). Opinii asemănătoare la AST (1816), PFLEIDERER (1896), CUCUEL (1886), HÖTTERMANN (1910), STEINER (1916), TAYLOR (1929) și mulți alții.

Există și părerea potrivit căreia ironia ar fi o „autocritică" (Selbstkritik) a lui Platon (LANZALACO, 1955 și AMADO-LÉVY-VALENSI, 1956).

O analiză cu totul deosebită (după cea a lui GOLDSCHMIDT din 1940), ne-a părut a fi, atît sub raportul obiectivității autorului, cît și al siguranței intuițiilor sale, cea aparținînd lui JOLY (1974, 28), din care cităm un pasaj: „Adevărate sau false, glumețe sau savante, și poate amîndouă deopotrivă, etimologiile lui Platon sînt interesante. Ele denotă o atitudine de reculegere în fața trecutului limbii, un simț și un gust sigure a «arhaismelor» și, deopotrivă, un omagiu indirect adus vechilor teologii care practicau etimologia pentru a revela *dumnezeul ascuns* în natura cuvîntului .... La capătul acestor cercetări, cărora Platon li se dedică, dînd cititorului, nu rareori, impresia pastișei, se pune problema de a ști care este

lecţia serioasă — lingvistică şi filosofică — ce trebuie reţinută din aceste exerciţii etimologice".

Cît priveşte ultima interpretare, cea din volumul de faţă, ea deţine un loc aparte în lungul şir de exegeze atît de des negative. Iar aceasta, nu atît prin ponderea dată părţii etimologice (au făcut-o şi alţii), cît prin gravitatea argumentelor puse în joc.

5. TEXTE ARISTOTELICE PRIVITOARE LA DIALOGUL CRATYLOS

Metafizica, 987 a 32—b 1

„Ajuns încă de tînăr, mai întîi un apropiat al lui Cratylos şi al ideilor heracliteice cum că, dat fiind caracterul curgător al tuturor celor sensibile, nu există nici ştiinţa lor, (Platon) le-a conceput tot astfel şi mai tîrziu."

Din acest pasaj nu reiese limpede că Platon ar fi fost discipolul lui Cratylos, ci doar că l-ar fi frecventat în vremea anilor tineri. Într-adevăr, Aristotel foloseşte termenul *synéthes* (= apropiat, obişnuit, familiar). Locul este folosit de ALLAN (1954) în sprijinul teoriei sale potrivit căreia Cratylos ar fi fost numai contemporanul lui Platon, iar nu şi dascălul său.

Metafizica, 1010 a 10—15

„Din această concepţie (că întreaga natură e în mişcare şi că în privinţa a ceea ce se schimbă nu putem afirma nimic adevărat), a înflorit cea mai de seamă opinie din cele amintite, anume a celor ce pretind că heracliteizează şi mai ales a lui Cratylos care, în ultima vreme, credea că nu trebuie să mai vorbească deloc, ci îşi mişca numai degetul şi totodată îi reproşa lui Heraclit faptul de a pretinde că nu este cu putinţă să intri de două ori în acelaşi fluviu; întrucît, în ce-l priveşte pe el, credea că nu se poate nici măcar o dată."

Pe baza acestui text, în care Cratylos a renunţat cu totul la vorbire limitîndu-se la simple gesturi, majoritatea interpreţilor dialogului au tras concluzia unei treptate degradări a concepţiilor personajului de la un heracliteism moderat, pînă la astfel de consecinţe evident agnostice.

Metafizica, 1024 b 32—34

„Dar o noţiune considerată ea singură în ea însăşi nu este una falsă despre vreun lucru" (Dan Bădărău, în comentariile la *Metafizica* [Ed. Academiei, 1965], crede că sensul este următorul: „O noţiune izolată nu poate constitui o propoziţie şi încă mai puţin o propoziţie falsă, aşa că e cu totul nepotrivită obiecţia lui Antistene că singură este adevărată propoziţia prin care unei noţiuni izolate îi adăugăm în chip de atribut aceeaşi noţiune").

„Această constatare ne dovedeşte simplicitatea teoriei lui Antistene, care credea că nici unui lucru nu i se poate adăuga, ca atribut, altceva decît propria sa noţiune, teorie din care reieşea că nu mai e posibilă nici o contradicţie şi că aproape orice propoziţie e adevărată"[1].

O întreagă ramură a exegezei platoniciene (începînd cu Schleiermacher) a vrut să vadă în Cratylos portretul lui Antistene, iar în „dreapta potrivire a cuvintelor" urme ale tezei despre *oikeĩos lógos*. De la Antistene din Atena (mort în 365 şi întemeietor al şcolii cinice), au rămas unele titluri de cărţi ca Περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων (Diogenes Laertios, VI, 17) şi cîteva maxime: aceea, de pildă, în care se afirmă că orice educaţie ar începe cu examinarea numelui.

Cu privire la pasajul aristotelic, D. Bădărău afirmă că Antistene şi ceilalţi cinici i-ar fi pus în mare încurcătură pe filosofii antici susţinînd că atribuţia este ilegitimă, întrucît atunci cînd rostim *A* este *B*, spunem de fapt că *A* este altceva decît el. Această teză este atacată de Aristotel în paragraful de faţă.

Metafizica, 1043 b 23—32

„Aşa că nedumerirea adepţilor lui Antistene şi a celor care sînt tot aşa de lipsiţi de cultură ca el îşi găseşte oarecum o explicaţie. Ei afirmă că nu se poate defini esenţa, pentru că definiţia nu e decît o perifrază, ci putem doar arăta de ce fel e lucrul în discuţie.

[1] Traducerea acestei fraze îi aparţine lui St. Bezdechi, vol. ARISTOTEL, *Metafizica*, Ed. Academiei, 1965.

Astfel, de pildă, vom spune despre argint, nu ce e el în sine însuşi, ci vom zice că seamănă cu cositorul. De aceea, singurul fel de substanţă despre care există o definiţie şi o noţiune este substanţa compusă, indiferent dacă ea e obiectul percepţiei sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini, pentru că a defini înseamnă a raporta un lucru la altul şi pentru că o parte a definiţiei trebuie să joace rolul de materie, iar cealaltă să fie forma"[1].

Aristotel presupune răsturnată teza lui Antistene. Potrivit comentarului lui Dan Bădărău, e vorba de acea teză după care un întreg nu este altceva decît suma părţilor din care se compune; astfel că un lucru nu poate fi definit ca atare, ci numai denumit printr-o împletire (om = animal + biped), adică printr-o perifrază. La rîndul lor, părţile sau elementele simple nu pot fi definite nici prin perifraze.

Retorica, III, 14, 1415 b

„Prodicos văzînd că ascultătorii săi adormeau, le reamintea că pentru ei era vorba de 50 de drahme".

Compară cu *Cratylos*, 384 b unde este vorba de cursul de 50 de drahme ţinut de Prodicos; la fel cu *Chrm.*, 163 d, *Prt.*, 341 a.

Retorica, III, 16, 1417 b 1

„... sau ca Aischines care spune despre Cratylos că acesta începu să şuere şi să-şi poarte mîinile încolo şi-ncoace."

Ceea ce s-ar potrivi cu pasajul din *Tht.*, 183 b 2—5 despre heracliteenii radicali care ar trebui să-şi găsească un nou mijloc de comunicare.

Despre Interpretare, 16 a 27—28

„Numele este o glăsuire semnificativă pe bază de convenţie, fără indicaţie de timp, în care nici o parte izolată nu este semnifica-

[1] Traducerea e din vol. ARISTOTEL, *Metafizica*, Ed. Academiei, 1965.

tivă; căci, în cuvîntul «Kallipos», «(h)ippos» nu semnifică nimic prin el însuşi, ca în expresia de «kalos (h)ippos» (cal frumos). Într-adevăr, nu aidoma ca la numele simple se petrec lucrurile la cele compuse; căci în acelea, partea nu e nicidecum semnificativă, în acestea din urmă însă tinde să fie, dar nu desprinsă de ceva, aşa cum, în «epaktrokeles» (vas de pirat), «keles» nu semnifică prin el însuşi ceva.

Pe de altă parte numele este prin convenţie, căci nici unul dintre cuvinte nu există prin natură, ci doar ca semn, sunetele sălbatice, ca ale fiarelor, indicînd şi ele ceva, dar nici unul dintre ele nefiind nume."

E limpede, după GUTHRIE (1976, 16), că Aristotel în primele pagini din *De Interpretatione* (Περὶ ἑρμενείας) se referă la *Cratylos*. El se aşază de partea lui Hermogenes, susţinînd că (16 a 19) numele este φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, iar aceasta înseamnă că (a 27), nici unul din cuvinte nu există prin natură, ci doar ca semn. El face distincţia între sunetele inarticulate, proprii primilor oameni şi animalelor, care sînt naturale şi transmit o semnificaţie dar nu sînt încă limbaj, şi „numele" care sînt convenţionale (a 28). Cu privire la această problemă vezi L. Amundsen („Symbolae Osloenses". *Fragment of a Philosophical Text*, P. Osl., Inv. 1039, 1966, p. 11 şi urm.). În legătură cu pasajul de mai sus, vezi şi comentarul lui C. Noica din vol. *Comentarii la Tratatul despre Interpretare al lui Aristotel, Ammonius şi Stephanus*, Ed. Academiei, 1968, pp. 67—75.

CRATYLOS

[sau *Despre dreapta potrivire a numelor*]

HERMOGENES CRATYLOS SOCRATE

HERMOGENES[1] Atunci vrei, de vreme ce și Socrate **383 a**
e de față, să-i împărtășim convorbirea noastră?[2]

CRATYLOS Dacă tu crezi așa ...

HERMOGENES Iată Socrate, după Cratylos[3], ar exista în chip firesc, pentru fiecare dintre realități, o dreaptă potrivire a numelui, iar numele nu ar fi aceea ce unii denumesc așa prin convenție, invocînd o parte din vorbirea lor[4], ci s-ar fi produs în chip firesc
o dreaptă potrivire a numelor, atît la eleni cît și la **b**
barbari: aceeași la toți. Atunci, iată, i-am pus acestuia întrebarea, dacă numele lui este cu adevărat „Cratylos", sau nu. Iar el spune că da. „Dar al lui Socrate?", am adăugat eu. „Socrate", a răspuns el. „Vasăzică și pentru toți ceilalți oameni, numele pe care-l dăm fiecăruia, acela să fie numele lui?" Iar el: „În cazul tău numele nu ți-e «Hermogenes», chiar dacă toată lumea te-ar chema așa". Iar în clipa cînd stau să-l întreb și mă străduiesc să aflu cam ce vrea să spună, el nu mă lămurește nicidecum, ba chiar mă ia în de-
rîdere, prefăcîndu-se a cugeta ceva în sinea lui, de **384 a**
parcă ar cunoaște în privința asta un lucru ce, în cazul că ar vrea să mi-l lămurească, m-ar face și pe mine să fiu de aceeași părere cu el și să subscriu la tot ce spune. Dacă, așadar, ești în măsură să tălmăcești oracolul lui Cratylos, aș asculta bucuros. Dar mai degrabă și încă mai bucuros aș afla ce crezi tu despre dreapta potrivire a numelor, dacă ți-e pe plac.

SOCRATE O veche zicală spune, o, Hermogenes,
fiu al lui Hipponicos[5a], că „sînt tare grele cele fru- **b**
moase"[5b], atunci cînd e vorba să le afli seama; și, într-adevăr, nici cu privire la nume nu se întîmplă să fie o învățătură prea ușoară[6]. Dacă, în fapt, aș fi dat ascultare cursului de 50 de drahme, al lui Prodicos[7], care e în măsură — după cum spune chiar el — să

instruiască pînă la capăt pe ascultător asupra acestui lucru, nimic nu s-ar împotrivi ca tu să afli pe loc adevărul despre dreapta potrivire a numelor; numai că eu nu am audiat decît pe cel de o drahmă. Aşadar nu ştiu care poate fi adevărul cu privire la asemenea
c lucruri. Sînt însă gata să fac cercetarea împreună cu tine şi cu Cratylos. În ce priveşte afirmaţia că „Hermogenes"[8] nu ar fi numele tău adevărat, bănui că întrucîtva îşi bate joc de tine: el crede, poate, că tu dai greş ori de cîte ori te străduieşti să obţii mijloacele de care ai nevoie. Dar, cum o spuneam adineaori, este greu să cunoaştem astfel de lucruri, aşa încît e necesar ca, întovărăşindu-ne, să vedem dacă ele stau, fie cum spui tu, fie cum spune el.

HERMOGENES La drept vorbind eu însumi şi încă adesea, Socrate, am stat de vorbă cu el şi cu mulţi alţii, dar nu mă pot lăsa convins că dreapta potrivire a numelui ar fi altceva decît convenţie şi acord.
d Într-adevăr, eu cred că numele pe care-l dă cineva unui lucru, acela şi este cel potrivit[9]. Iar dacă îl schimbă apoi cu un altul şi nu-l mai foloseşte pe cel vechi, următorul nu este mai puţin potrivit decît primul, în felul în care schimbăm numele sclavilor noştri, fără ca numele schimbat să pară mai puţin potrivit decît cel dat înainte. Căci nici un nume nu s-a ivit pentru nici un lucru în chip firesc, ci doar prin legea şi deprinderea celor ce obişnuiesc să dea nume. Dacă însă lucrurile stau cumva altfel, eu sînt gata şi să învăţ
e şi să dau ascultare, nu numai lui Cratylos dar oricui altcuiva.

385 a SOCRATE Să zicem că este ceva în ce spui tu, Hermogenes; dar să cercetăm totuşi. Numele fiecărui lucru să fie cel pe care i-l dă cineva?

HERMOGENES Aşa-mi pare.

SOCRATE Fie că-i e dat aşa de către un ins oarecare, sau de obşte?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Cum aşa? Dacă unei fiinţe oarecari, să zicem celei pe care o numim acum om, eu îi spun cal,

iar celei acum numite cal, îi spun om, atunci oare aceeaşi fiinţă va purta pentru toată lumea numele de om şi pentru un singur ins cel de cal? Şi invers, numele de om pentru un singur ins şi de cal pentru toată lumea? Asta vrei să spui?

HERMOGENES Eu aşa cred. b

SOCRATE Dar, ia mai spune-mi tu un lucru: are sens pentru tine „a vorbi drept şi a vorbi fals?"

HERMOGENES Da, are.

SOCRATE Aşadar, să existe oare o rostire adevărată şi una falsă?[10]

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Şi nu-i aşa că aceea care ar exprima realităţile cum sînt, e adevărată[11], cea cum nu sînt, falsă?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Să fie atunci cu putinţă acest lucru, să exprimi ce e real, prin rostire, şi să nu exprimi?

HERMOGENES Pe deplin.

SOCRATE Dar rostirea adevărată, să fie ea pe de-a-ntregul adevărată, fără ca părţile ei să fie adevărate? c

HERMOGENES Nu, şi părţile ei sînt adevărate.

SOCRATE Oare numai părţile mai mari sînt adevărate, pe cînd cele mici nu? Sau toate?

HERMOGENES Toate, cred eu, într-adevăr.

SOCRATE Poţi atunci să-mi indici vreo altă parte mai mică a rostirii decît numele?[12]

HERMOGENES Nu, aceasta e cea mai mică.

SOCRATE Prin urmare numele — ca parte a unei rostiri adevărate — este şi el rostit?

HERMOGENES Da.

SOCRATE El este adevărat, vasăzică, pe cîte spui.

HERMOGENES Da.

SOCRATE La rîndul ei, partea unei rostiri false, nu e falsă?

HERMOGENES Aşa susţin.

SOCRATE Putem spune, aşadar, că un nume e fals sau adevărat, de vreme ce o spunem despre rostire?[13]

d HERMOGENES Cum să nu?

SOCRATE Prin urmare, ceea ce fiecare ins susţine că este nume pentru fiecare lucru, acela să-i fie numele?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Şi oare toate numele pe care pretinde cineva că le are un lucru, pe toate să le aibe acesta, şi de fiecare dată cînd le rosteşte?

HERMOGENES Eu, cel puţin, Socrate, nu ţin seama de vreo altă dreaptă potrivire a numelui dacă nu de aceasta: cum că pot denumi fiecare lucru[14] cu un nume statornicit de mine, iar tu, la rîndul tău, cu
e un altul de-al tău. La fel şi în ce priveşte cetăţile: le văd uneori dînd aceloraşi lucruri nume diferite, atît la greci faţă de greci, cît şi la greci faţă de barbari.

SOCRATE Atunci să vedem, Hermogenes, dacă ţi se pare că tot aşa stau lucrurile şi cu realităţile: că le revine lor o natură potrivit cu fiecare ins în parte — după cum afirma Protagoras spunînd că
386 a „omul e măsura tuturor lucrurilor"[15] — şi că, prin urmare, aşa cum îmi apar lucrurile aşa sînt pentru mine, şi aşa cum îţi apar ţie, tot aşa sînt pentru tine. Sau ţi se pare că au în ele o anumită stabilitate a naturii lor?

HERMOGENES Într-adevăr, mi s-a întîmplat cîndva şi mie, Socrate, ca nedumerit fiind, să ajung aci, la spusa lui Protagoras. Totuşi nu mi se pare că lucrurile stau chiar aşa.

SOCRATE Cum oare? Ţi s-a întîmplat să ajungi chiar
b pînă la a susţine că nu-ţi pare să existe defel om rău?

HERMOGENES Nu, pe Zeus; prea adesea am resimţit lucruri de natură să mă facă să cred că există oameni întru totul răi şi încă foarte mulţi.

SOCRATE Dar cum? Oare oameni foarte cumsecade nu ţi s-a părut că există?

HERMOGENES Prea puţini.

SOCRATE Oricum, ţi s-a părut.

HERMOGENES Într-adevăr.

SOCRATE Şi cum vine pentru tine asta? Nu socoţi, de pildă, că cei foarte cumsecade sînt şi foarte chibzuiţi, pe cînd cei foarte răi sînt şi foarte nechibzuiţi?

HERMOGENES Ba aşa cred. c

SOCRATE Să fie aşadar cu putinţă — dacă Protagoras spunea adevărul şi dacă adevărul[16] este că lucrurile, după cum par fiecăruia dintre noi, aşa şi sînt — ca pe unii dintre noi să-i ţinem de chibzuiţi, iar pe alţii de nechibzuiţi?[17]

HERMOGENES Hotărît nu.

SOCRATE Măcar în această privinţă îmi închipui că eşti pe deplin convins — de vreme ce există chibzuinţă şi nechibzuinţă — că ar fi pe de-a-ntregul cu neputinţă ca Protagoras să fi spus adevărul[18]. Căci, în realitate, nu ar exista un om mai chibzuit decît un altul, dacă ceea ce i se pare fiecăruia ar fi adevărat cu privire la oricare. d

HERMOGENES Aşa este.

SOCRATE Dar, mă gîndesc că nici de părerea lui Euthydemos[19] nu eşti, cum că toate sînt laolaltă şi statornic la fel între ele. Căci unii nu ar putea fi buni, nici alţii răi, dacă toţi ar avea parte la fel şi întotdeauna atît de virtute cît şi de viciu.

HERMOGENES E adevărat ce spui.

SOCRATE Prin urmare, dacă lucrurile nu sînt toate la fel unele cu altele, laolaltă şi statornic, şi oricăreia dintre realităţi nu-i revine orice, e limpede că lucrurile ele însele au o anume natură stabilă, nu prin raport la noi, nici datorită nouă — în aşa fel încît să fie e
tîrîte în sus şi în jos, după închipuirea noastră — ci, prin ele însele, se comportă faţă de propria lor natură aşa cum le este firesc.

HERMOGENES Aşa-mi pare să fie, Socrate.

SOCRATE Dar să fie doar realităţile aşa prin natura lor, pe cînd acţiunile[20] n-ar fi în felul acesta? Sau cumva acţiunile sînt, ele însele, o anumită specie de realitate?

HERMOGENES Fără-ndoială şi ele.

SOCRATE Prin urmare, acţiunile se desfăşoară şi 387 a
ele potrivit propriei lor naturi şi nu potrivit cu păre-

rea noastră. De pildă, dacă ne-am apuca să tăiem ceva din lucrurile realității, oare este cazul să tăiem fiecare lucru după cum vrem noi și cu ce am vroi? sau abia dacă am înțelege să-l tăiem pe fiecare în felul în care este firesc să-l tăiem și să fie tăiat, precum și cu ce este firesc să o facem, abia atunci înseamnă că vom tăia cu adevărat, vom reuși mai bine și vom săvîrși cum trebuie lucrul, pe cînd dacă am face-o împotriva naturii am greși și n-am izbuti nimic?

b HERMOGENES Mie așa mi se pare.

SOCRATE Și, dacă am întreprinde să ardem ceva, se cuvine s-o facem nu după părerea oricui, ci după cea potrivită, nu e așa? Iar aceasta, nu este ea cea care arată cum și cu ce este firesc să fie ars și să ardă un lucru?[21]

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Să fie oare așa și cu celelalte?

HERMOGENES Fără-ndoială.

SOCRATE Dar vorbirea nu este și ea o formă de acțiune?

HERMOGENES. Da.

SOCRATE Dacă, așadar, cineva ar găsi cu cale că
c trebuie vorbit după bunul plac al omului, oare făcînd așa ar vorbi el în chip potrivit? Sau abia cînd ar rosti lucrurile după chipul și mijlocul prin care este firesc să le rostească ori să fie rostite, abia atunci ar săvîrși actul de a vorbi, reușind din plin și vorbind efectiv? De nu, nu-i așa că va greși, nesăvîrșind nimic?

HERMOGENES Așa cred, cum spui tu.

SOCRATE Numai că, faptul de a numi nu este și el o parte a vorbirii? căci dînd nume formulăm, într-un fel, rostiri.

HERMOGENES Firește.

SOCRATE Nu este, așadar, și faptul de a numi o acțiune anumită, de vreme ce și faptul de a vorbi era o acțiune anumită în legătură cu lucrurile?[22]

HERMOGENES Da.

d SOCRATE Iar acțiunile nu ni s-au arătat oare nouă

ca nefiind în raport cu noi, ci ca avînd o anumită natură care le e proprie?

HERMOGENES Aşa este.

SOCRATE Atunci nu se cuvine să numim lucrurile după modul şi cu mijloacele prin care este firesc să le numim şi să fie numite, iar nu după cum am vrea noi, dacă intenţionăm să fim de acord cu cele spuse mai sus? Şi nu-i aşa că numai astfel am reuşi să facem o ispravă şi am da denumiri, altminteri nu?

HERMOGENES Aşa mi se pare.

SOCRATE Acum, spune-mi: ceea ce era de tăiat, nu trebuia tăiat — zicem noi — cu ceva?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Şi ceea ce trebuia ţesut, nu trebuia ţesut e
cu ceva?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Şi ceea ce trebuia numit, nu trebuia numit cu ceva?

HERMOGENES Aşa este. 388 a

SOCRATE Dar cu ce trebuia să se facă găuri?

HERMOGENES Cu burghiul.

SOCRATE Şi cu ce să se ţeasă?

HERMOGENES Cu suveica.

SOCRATE Şi cu ce să se numească?

HERMOGENES Cu numele.

SOCRATE Bine spui! Prin urmare, numele este şi el un instrument[23].

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dacă, prin urmare, te-aş întreba: „Ce instrument era suveica?" Nu cel cu care ţesem?

HERMOGENES Ba da.

SOCRATE Dar cînd ţesem, ce facem? Nu deosebim b
bătaia de urzeală, care sînt îngemănate?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Iar despre burghiu şi celelalte, va fi cazul să-mi răspunzi la fel?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Îmi poţi răspunde la fel şi despre nume?

Cu numele, care este un instrument, ce facem atunci cînd denumim?

HERMOGENES N-aş putea să spun.

SOCRATE Oare nu ne dăm învăţătură unii altora şi totodată deosebim lucrurile aşa cum sînt?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Prin urmare, numele este un instrument
c dătător de învăţătură[24] şi discriminator al naturii lucrurilor, aşa cum e suveica pentru ţesătură.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Iar suveica nu este ea un instrument de ţesut?

HERMOGENES Cum altfel?

SOCRATE Cel ce ţese se va folosi deci, cum se cuvine, de suveică, iar „cum se cuvine" înseamnă potrivit ţesutului; iar cel ce dă învăţătură se va folosi cum se cuvine de cuvînt, „cum se cuvine" însemnînd aci, potrivit nevoii de transmitere a învăţăturii.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar de lucrarea[25] cui se va folosi cum se cuvine ţesătorul, cînd se foloseşte de suveică?

HERMOGENES De a tîmplarului.

SOCRATE Este oricine tîmplar, sau numai cel ce stăpîneşte acest meşteşug?

HERMOGENES Cel care-l stăpîneşte.

d SOCRATE Şi de lucrarea cui se va folosi cum se cuvine cel care face găuri cu burghiul?

HERMOGENES De a fierarului.

SOCRATE Este însă oricine fierar, sau numai cel care stăpîneşte acest meşteşug?

HERMOGENES Cel care-l stăpîneşte.

SOCRATE Bine. Dar de lucrarea cui se va folosi cel care dă învăţătură, atunci cînd se foloseşte de nume?

HERMOGENES Asta n-o ştiu.

SOCRATE Nici măcar acest lucru nu-l poţi spune, cum ne sînt transmise numele de care ne folosim?

HERMOGENES La drept vorbind, nu.

SOCRATE Oare nu crezi tu că dreapta lege e cea care ni le transmite?

HERMOGENES Aşa se pare.
SOCRATE Prin urmare, nu de lucrarea legiuitoru- e
lui[26] se va folosi cel ce dă învăţătură, atunci cînd se
foloseşte de nume?
HERMOGENES Aşa cred.
SOCRATE Iar legiuitor, îţi pare ţie a fi orice om,
ori numai cel ce stăpîneşte un asemenea meşteşug?
HERMOGENES Cel care-l stăpîneşte.
SOCRATE Vasăzică, Hermogenes, nu orice om e
îndreptăţit să statornicească numele, ci doar un crea-
tor de nume anumit; iar acesta ar fi, pe cît se pare, 389 a
legiuitorul, o specie de creator ce se iveşte cel mai rar
printre oameni.
HERMOGENES Aşa se pare.
SOCRATE Atunci, cercetează[27] ce anume stă să
aţintească legiuitorul cu privirea[28] cînd statorniceşte
numele. Întoarce-te la exemplele dinainte. Spre ce
îşi aţinteşte tîmplarul privirea[29] cînd face suveica?
Oare nu asupra acelui lucru care, prin firea lui, trebuie
folosit ca suveică?
HERMOGENES Întru totul.
SOCRATE Şi ce se întîmplă dacă — în timp ce o b
lucrează — i se rupe suveica? Oare va face din nou
o alta, aţintind-o cu privirea pe cea frîntă, sau aţin-
tind forma aceea după care o făurise şi pe cea frîntă?
HERMOGENES Forma aceea, cred eu.
SOCRATE Prin urmare, am putea-o numi, pe drept
cuvînt, suveica în ea însăşi[30].
HERMOGENES Aşa-mi pare.
SOCRATE Cînd el ar trebui, aşadar, să facă o suveică
pentru un veşmînt subţire sau gros, fie de in, fie de
lînă sau de orice fel, nu e oare nevoie ca, pe de-o
parte, suveicile toate să aibă forma de suveică, iar pe
de alta, ca natura de suveică cea mai potrivită pentru
fiecare caz, pe aceea să i-o redea în vederea fiecărei c
lucrări?
HERMOGENES Da.
SOCRATE Şi la fel cu privire la celelalte instrumente.
Cel care a găsit instrumentul propriu în chip firesc

fiecărei lucrări, trebuie să-l redea în aşa fel, încît să se potrivească materiei în care îşi face lucrarea; nu după bunul său plac, ci potrivit firii lucrului. El trebuie, de pildă, să ştie cum să imprime fierului felul de burghiu potrivit în chip firesc fiecărei lucrări.

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Şi lemnului felul de suveică potrivit în chip firesc fiecărei lucrări[31].

d HERMOGENES Aşa este.

SOCRATE Într-adevăr, fiecărui soi de ţesătură îi era propriu, pe cît se pare, în chip firesc o anumită suveică; şi la fel cu celelalte.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Atunci, prea bunul meu prieten, nu se cuvine ca legiuitorul acela să ştie să imprime în sunete şi silabe numele, în chip firesc propriu fiecărui lucru? Şi încă, să alcătuiască şi să dea toate numele avînd privirea aţintită asupra ceea ce este numele în sine, în cazul că vrea să fie un dătător de nume autorizat?
e Dacă nu oricare legiuitor imprimă [numele] în aceleaşi silabe, el nu trebuie să nesocotească aceasta: că nu orice făurar pune în joc acelaşi fier, deşi face acelaşi instrument, în acelaşi scop; totuşi, atîta timp cît el
390 a redă aceeaşi formă, chiar dacă este folosit un alt fier, instrumentul nu e mai puţin bun, fie că ar fi făcut aici sau la barbari. Nu-i aşa?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Nu în felul acesta vei aprecia pe legiuitorul de aici, ca şi pe cel din lumea barbară? Atîta vreme cît el ar reda forma numelui cuvenită fiecărui lucru, în silabe oricare ar fi ele, nu-i aşa că legiuitorul de aici n-ar fi mai rău decît cel de oriunde altundeva?

HERMOGENES Bineînţeles.

b SOCRATE Cine va recunoaşte, aşadar, dacă forma cuvenită a suveicii se află imprimată într-un lemn oarecare? Cel care a făcut-o, tîmplarul, sau cel care se va sluji de ea[32], ţesătorul?

HERMOGENES E de presupus, mai degrabă, cel ce se va sluji de ea, Socrate.

SOCRATE Cine oare se va folosi de lucrarea constructorului de lire? Nu cumva acela care, supraveghiind cel mai bine îndeplinirea lucrului, ar fi şi cel care să ştie să verifice — odată lucrul terminat — dacă este bine făcut ori nu?

HERMOGENES Negreşit.

SOCRATE Şi cine este?

HERMOGENES Citharistul.

SOCRATE Dar pentru a constructorului de nave?

HERMOGENES Cîrmaciul. c

SOCRATE Iar lucrarea legiuitorului, cine ar supraveghea-o cel mai bine şi ar putea s-o aprecieze — odată împlinită — fie la noi, fie la barbari? Oare nu cel ce se va folosi de ea?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Şi acesta, nu cumva este cel ce se pricepe să pună întrebări?

HERMOGENES Negreşit.

SOCRATE Iar tot el nu se pricepe şi la a răspunde?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar pe cel care ştie să întrebe şi să răspundă, îl numeşti cumva altfel decît dialectician?[33]

HERMOGENES Nu, ci aşa.

SOCRATE Aşadar, lucrarea tîmplarului este de a d
construi cîrma sub supravegherea cîrmaciului, dacă acea cîrmă urmează să fie bine făcută.

HERMOGENES Aşa se pare.

SOCRATE Iar cea a legiuitorului, pe cît s-ar zice, de a da numele avîndu-l drept supraveghetor pe dialectician[34], dacă urmează să dea numele aşa cum se cuvine.

HERMOGENES Aşa este.

SOCRATE S-ar putea, prin urmare, Hermogenes, ca instituirea de nume să nu fie un lucru de rînd, cum crezi tu, şi nici isprava unor oameni de rînd, ori a primilor veniţi. În acest caz Cratylos are dreptate să
spună că numele lucrurilor există în chip firesc şi că e
nu oricine ar fi un făuritor de nume, ci doar acela cu privirea aţintită asupra denumirii fireşti fiecărui lucru şi capabil să imprime forma în litere şi silabe.

HERMOGENES Nu ştiu, Socrate, cum ar trebui să
391 a înfrunt spusele tale. Poate că totuşi nu e lesne să te
laşi convins, aşa dintr-o dată, ci cred că m-ai convin-
ge mai degrabă dacă mi-ai arăta în fapt care este acea
dreaptă potrivire firească numelui, de care vorbeşti[35].

SOCRATE Nu eu, prietene Hermogenes, vorbesc de
vreuna, ci ai şi uitat cele pe care tocmai le spuneam[36],
şi anume că eu nu sînt în măsură să ştiu nimic, dar
că sînt gata să cercetez împreună cu tine. Acum însă,
nouă celor ce am prins să facem cercetarea, contrar
primei păreri, atît ne pare limpede: că numele are
o dreaptă potrivire în chip firesc şi că nu-i revine tot
b omului să ştie să-l instituie cum se cuvine pentru
oricare lucru. Nu-i aşa?

HERMOGENES Negreşit.

SOCRATE Atunci, în continuare, de vreme ce doreşti s-o ştii, trebuie să căutăm care este în fapt dreapta potrivire.

HERMOGENES Într-adevăr, doresc s-o ştiu.

SOCRATE Cercetează atunci.

HERMOGENES Dar cum s-o cercetez?

SOCRATE Cea mai potrivită[37] dintre cercetări, prie-
tene, este cea întreprinsă cu ajutorul cunoscătorilor,
cărora să le plătim bani şi să le arătăm recunoştinţă.
Aceştia sînt sofiştii, iar însuşi fratele tău Callias[38],
c care le-a plătit mulţi bani, trece acum, datorită lor,
drept înţelept. De vreme ce însă tu nu eşti în stă-
pînirea bunurilor părinteşti, trebuie să stărui pe lîngă
fratele tău şi să-i ceri să te înveţe dreapta potrivire
a numelor, aşa cum a învăţat-o el de la Protagoras.

HERMOGENES Dar ar fi lipsită de noimă, Socrate, cererea mea, dacă eu, care resping în întregime *Adevărul*[39] lui Protagoras, aş pune în schimb vreun preţ pe cele spuse în prelungirea unui asemenea adevăr[40].

SOCRATE Dar dacă nici acestea nu-ţi plac, atunci
d va trebui să învăţăm de la Homer[41] şi de la ceilalţi
poeţi.

HERMOGENES Şi ce spune Homer, Socrate, despre nume şi unde?

SOCRATE În multe locuri. Dar cele mai de seamă și mai frumoase sînt acelea unde — pentru aceleași lucruri — el deosebește numele date de oameni și cele date de zei. Sau nu crezi că spune acolo ceva deosebit și minunat despre dreapta potrivire a numelor? Doar e limpede faptul că zeii dau după o dreaptă e
potrivire numele care să fie firești. Sau n-o crezi?

HERMOGENES Îmi dau seama bine că, ori de cîte ori dau ei nume, o fac cum se cuvine. Dar despre ce fel de nume vorbești tu?

SOCRATE Nu știi că despre fluviul din Troia, care a luptat de unul singur cu Hefaistos, el spune:

„Xanthos îl numesc *zeii*, iar *oamenii* Scamandru"[42].

HERMOGENES Ba da.

SOCRATE Cum dar? Nu crezi că e ceva însemnat 392 a
de știut, în ce măsură e mai potrivit a numi fluviul acela *Xanthos* decît *Scamandru*? Sau, dacă vrei, cu privire la pasărea despre care spune că:

„Zeii o numesc chalkís, iar oamenii kýmindis"[43],

socotești tu că e lucru neînsemnat să afli cu cît este mai potrivit să fie numită chalkís decît kýmindis o aceeași pasăre? Sau Batíeia[44], mai degrabă decît Myriné; și multe altele încă, fie ale acestui poet, fie ale altora? Dar asemenea [exemple] sînt, poate, dincolo de ce sîntem în măsură noi, tu și eu, să lămu- b
rim. Cu privire la Scamandrios însă și la Astyanax — nume pe care Homer le dă fiului lui Hector — e ceva mai apropiat de om și mai lesnicios de cercetat, pe cît îmi pare, în ce anume le constă dreapta potrivire, după el. Doar cunoști, de bună seamă, versurile în care se găsesc cele ce spun.

HERMOGENES Fără-ndoială.

SOCRATE Așadar, dintre cele două nume date copilului, pe care crezi tu că l-a socotit Homer mai potrivit, Astyanax sau Scamandrios?

HERMOGENES Nu știu s-o spun. c

SOCRATE Cercetează în felul următor. Dacă cineva te-ar întreba: cine crezi că dau nume mai potrivite, cei mai chibzuiți, ori cei mai puțin chibzuiți?

HERMOGENES E limpede că cei mai chibzuiţi, aş spune.

SOCRATE Îţi par ţie, în sînul cetăţilor, — spre a vorbi de tot neamul omenesc, — mai chibzuite femeile decît bărbaţii?

HERMOGENES Bărbaţii.

SOCRATE Tu ştii însă că Homer spune despre copila-
d şul lui Hector cum că ar fi fost numit *Astyanax* de tro-
ieni şi este limpede că *Scamandrios* îl numeau femeile,
de vreme ce bărbaţii îl chemau *Astyanax*[45].

HERMOGENES Aşa se pare.

SOCRATE Oare şi Homer îi socotea pe troieni mai înţelepţi decît soţiile lor?

HERMOGENES Aşa cred eu, cel puţin.

SOCRATE Prin urmare *Astyanax*, credea el, este mai potrivit pentru copil decît *Scamandrios*?

HERMOGENES Se pare.

SOCRATE Să cercetăm, aşadar, de ce? Sau ne lă-
mureşte cît se poate de bine chiar el? Căci el spune:
e „El singur apăra cetatea şi zidurile mari"[46].
Iată pentru ce, s-ar zice, este potrivit a-l numi, pe fiul
salvatorului, *Astyanax* — stăpîn al cetăţii — pe care
o salvase tatăl său, după cum spune Homer.

HERMOGENES Aşa-mi pare.

SOCRATE Şi totuşi cum? În ce mă priveşte, încă nu înţeleg bine. Hermogenes. Tu înţelegi?

HERMOGENES Pe Zeus, nici eu.

393 a SOCRATE Dar, prea bunule, numele lui Hector nu
i l-a dat chiar Homer?

HERMOGENES Cum aşa?

SOCRATE Pentru că mie îmi pare aproape la fel cu
„Astyanax" numele acesta, şi amîndouă par să fie
greceşti[47]. Căci *Anax* şi *Hector* înseamnă aproape
acelaşi lucru, iar atît unul cît şi celălalt sînt nume
regeşti. Dacă cineva ar fi *anax* (cîrmuitor) a ceva,
înseamnă că este şi *hector* (deţinătorul) acelui lucru.
E într-adevăr limpede că îl cîrmuieşte, îl are în stă-
b pînire şi că îi aparţine *(échei)*. Sau ţi se pare că eu
nu spun nimic cu rost şi doar mă amăgesc, închipuin-

du-mi că surprind vreo urmă a părerii lui Homer despre dreapta potrivire a numelor?

HERMOGENES Pe Zeus, asta nu! Ci mai degrabă aş crede că ai şi surprins una.

SOCRATE Pe cît mi se pare mie, cel puţin, e potrivit să-i spui leu puiului de leu şi cal celui ce se trage din cal[48]. Nu vorbesc de cazul în care din cal ar lua fiinţă — ca o ciudăţenie — altceva decît un cal; ci despre vlăstarul firesc unei spiţe vorbesc eu. Dacă un cal c pune pe lume, împotriva firii, progenitura firească unui taur, ea nu trebuie numită mînz, ci viţel. Şi cred că nici dacă dintr-un om se naşte o altă fiinţă decît vlăstarul unui om, nici atunci acesta nu trebuie numit om[49]. La fel pentru copaci şi toate celelalte. Sau nu eşti de aceeaşi părere?

HERMOGENES Sînt de aceeaşi părere.

SOCRATE Bine faci. Supraveghează-mă, totuşi, ca să nu te fac să rătăceşti. Căci potrivit aceluiaşi argument, ar rezulta că şi vlăstarul născut dintr-un rege d ar trebui numit rege. Cît despre faptul că acelaşi sens e redat prin unele silabe sau prin altele, el nu are nici o însemnătate; nici dacă vreo literă e adăugată ori scoasă, atîta vreme cît se impune natura lucrului vădită în nume[50].

HERMOGENES Ce vrei să spui cu asta?

SOCRATE Nimic prea deosebit; ci, după cum ştii, literele le exprimăm ca nişte nume şi nu ca simple litere, în afară de cele patru anume: *e, y, o* şi *ō*. În privinţa celorlalte vocale şi consoane[51], ştii bine că e le exprimăm adăugînd şi alte litere şi le prefacem în nume[52]. Dar atîta vreme cît noi imprimăm virtutea indicată [a literei], este drept să-i dăm acel nume care ne-o va dezvălui întocmai. De pildă, la *bēta*: vezi că *e, t* şi *a*, adăugate fiind, n-au adus nici o ştirbire datorită căreia să nu poată fi indicată natura aceea a literei prin cuvîntul deplin pe care a vrut să-l pună în joc legiuitorul[53]; într-atît de bine a ştiut el să dea nume literelor.

HERMOGENES Îmi pare că ai dreptate.

394 a SOCRATE Ei bine, şi cu privire la rege, să fie acelaşi raţionamentul? Căci dintr-un rege se va trage un rege, dintr-un om bun un om bun, dintr-unul frumos un frumos şi aşa mai departe; iar din fiecare spiţă un vlăstar asemănător, atunci cînd nu se naşte o ciudăţenie. Trebuie date, prin urmare, aceleaşi nume[54]. E îngăduit, însă, să se aducă modificări silabelor, în aşa fel încît celui neiscusit i se pare că sînt deosebite între ele nume ce sînt în fapt aceleaşi. Tot astfel leacurile medicilor, datorită culorii şi mirosului, ne par felurite, deşi sînt aceleaşi; medicul însă, care le
b cercetează numai pentru virtutea lor, le vede ca fiind aceleaşi şi nu se lasă amăgit de cele adăugate. Aşa se întîmplă, poate, şi cu cunoscătorul în materie de nume; el cercetează doar virtutea lor şi nu se lasă amăgit dacă o literă este adăugată, schimbată ori scoasă; nici chiar atunci cînd virtutea numelui e redată prin cu totul altă literă. Aşa cum tocmai spuneam, *Astya-*
c *nax* şi *Hector* nu au altă literă comună în afară de *t* şi totuşi au aceeaşi semnificaţie. La fel *archépolis* (cîrmuitorul cetăţii), ce literă are în comun cu cele dinainte? Şi totuşi numele indică acelaşi lucru. Tot aşa mai sînt încă multe altele, care nu înseamnă altceva decît „rege". Şi iarăşi altele, care înseamnă „strateg", ca de pildă: *Āgis*, *Polémarchos* şi *Eupólemos*. Altele sînt nume de medici, ca *Iatroclēs* şi *Acesímbrotos*[55]. Şi astfel am putea găsi încă o mulţime de nume ale căror silabe şi litere, deşi ar suna diferit, ar exprima, prin virtutea lor, acelaşi lucru. Eşti de părerea asta, sau nu?

d HERMOGENES Întru totul, bineînţeles.

SOCRATE Prin urmare fiinţelor ce se nasc potrivit naturii, trebuie să li se dea aceleaşi nume.

HERMOGENES Desigur.

SOCRATE Dar cum stau lucrurile cu cele ce se nasc în chip nefiresc şi au înfăţişare monstruoasă? De pildă, cînd dintr-un om bun şi pios ia naştere unul lipsit de pietate, oare nu se întîmplă ca în cazurile de mai înainte, cînd un cal aducea pe lume progeni-

tura unui taur, aceasta netrebuind să poarte numele zămislitorului, ci pe al spiței de care ținea?[56]

HERMOGENES Negreşit.

SOCRATE Prin urmare şi omului aceluia nepios, născut dintr-unul pios, trebuie să i se dea numele spiței *lui*[57]. e

HERMOGENES Aşa este.

SOCRATE Aşadar, nu *Theóphilos*, pe cît se pare, nici *Mnesítheos*[58] şi nici vreun alt nume asemănător, ci unul care să însemne contrarul acestora, dacă se ține seama de dreapta potrivire a numelor.

HERMOGENES Întru totul aşa, Socrate.

SOCRATE Astfel şi *Oreste*, dragă Hermogenes, pare să fie numit în chip potrivit, fie că vreo întîmplare i-a dat numele acesta, fie vreun poet, căci asprimea firii lui, sălbăticia şi felu-i de *om de munte (oreinós)*, se vădesc prin nume.

HERMOGENES Aşa se pare, Socrate. 395 a

SOCRATE Dar şi tatăl său pare să aibe un nume potrivit firii sale.

HERMOGENES Cred că da.

SOCRATE Într-adevăr, un astfel de nume pare să fie „Agamemnon" şi anume al unui om statornic, care își dă osteneala să ducă la bun sfîrşit hotărîrile luate, îndeplinindu-le în chip virtuos. Iar dovada unor asemenea [însuşiri] e statornica zăbavă a oştirii sale dinaintea Troiei. Că acest bărbat e, aşadar, b *demn de admirație (agastós)*, prin *stăruință (epimoné)*, o arată numele său „Agamemnon". Poate şi *Atreus* are un nume potrivit. Căci omorul lui Chrysippos[59] săvîrşit de el, cît şi faptele-i atît de crude împotriva lui Thyestes[60], sînt toate laolaltă dăunătoare şi *funeste (aterá)* pentru virtute. De fapt, puțin, numele acesta se abate şi îşi ascunde înțelesul, în aşa fel încît firea eroului nu se dezvăluie oricui. Dar, pentru cei iscusiți în materie de nume, „Atreus" arată limpede despre ce e vorba; dealtfel fie că ne referim la înțelesul de *neînduplecare (ateirés)*, fie la cel de *neînfricare* c *(átreston)* ori la cel de *nelegiuire (aterón)*, în oricare

din aceste cazuri, numele său încă este potrivit. Mie mi se pare că și lui *Pelops* i s-a dat un nume corespunzător, întrucît acest nume semnifică un om care nu vede *(opsis)* decît ceea ce este apropiat *(pélas)* [și, prin urmare, [eroul] este vrednic de un astfel de nume].

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE De pildă, se spune despre omul acesta cum că, omorîndu-l pe Myrtilos[61], el nu a fost în măsură nici să presimtă, nici să prevadă toate nenorocirile
d cu care avea să-și copleșească pe viitor întreg neamul, nevăzînd decît apropiatul și clipa prezentă — și asta se cheamă *pélas* — atunci cînd dorea cu orice preț s-o ia în căsătorie pe Hippodameia. Cît despre *Tantal*, oricine ar putea socoti numele său potrivit și firesc, dacă cele ce se spun despre el sînt adevărate.

HERMOGENES Ce anume?

SOCRATE Nenorocirile acelea numeroase și cumplite, cîte i s-au ivit în timpul vieții și din care a rezultat nimicirea întregii lui patrii; iar după ce a murit, acea *cumpănire (talanteía)* a pietrii deasupra capului său — în Hades — și care se potrivește în chip uimitor
e cu numele pe care-l poartă[62]. Îți pare ca și cum cineva ar fi vrut, pur și simplu, să-l numească *cel mai încercat (talántaton)*, dar — în chip mai ascuns — în locul numelui acesta i-ar fi spus *Tantal*[63]: căci un astfel de nume pare să-i fi dat, întîmplător, legenda. Se pare că și presupusul său tată, Zeus, are un nume fericit ales; numai că nu este ușor de înțeles. De fapt
396 a numele lui *Zeus* este nici mai mult nici mai puțin decît o definiție[64]. Separîndu-l în două, ne folosim, unii de o parte, alții de alta: căci unii îl numesc *Zēna*, alții *Día*. Amîndouă laolaltă, însă, ne dezvăluie natura zeului; adică, tocmai ceea ce spunem noi că e potrivit numelui. Căci nu este nimeni — fie pentru noi, fie pentru toți ceilalți oameni — care să poată fi cauză a *vieții (zēn)*, mai degrabă decît cîrmuitorul și regele
b tuturora. Se întîmplă, așadar, că zeul acesta este numit în chip potrivit, de vreme ce *prin el (dià hon)*

dobîndesc viață *(zēn)*, rînd pe rînd, toate ființele. Numai că, așa cum spun, numele lui, care este unul, e împărțit în două: *Dii* și *Zení*. Că Zeus ar fi fiul lui *Cronos*, ar părea cumva provocator[65] pentru cineva care ar auzi lucrul dintr-o dată; totuși este întemeiat ca *Zeus (Dia)* să fie vlăstarul unei mari *inteligențe (dianoía)*. Căci nu *copil* înseamnă *kóros*, ci *ceea ce este curat și fără amestec în cuget*[66] *(noū)*. El însuși, pe de altă parte, este fiul lui *Uranos* (Ouranós), potrivit tradiției. Și, pe bună dreptate este numită înălțarea privirii spre cer *ourania* (cerească), adică *văzînd cele din înălțimi (horōsa ta áno)*, de unde, dragă c
Hermogenes — după cum afirmă cei ce se îndeletnicesc cu fenomenele cerești — provine atît puritatea cugetului cît și numele potrivit dat *cerului (ouranós)*. Dacă mi-aș aminti genealogia lui Hesiod și unii strămoși încă mai vechi pe care îi dă el acestor zei, nu aș înceta să arăt cît de potrivite sînt numele lor, pînă ce nu mi-aș pune la încercare — ca să văd ce-i cu ea și dacă va stărui în mine sau nu — înțelepciunea aceasta care s-a abătut peste mine, așa dintr-o dată, nici eu d
nu știu de unde.

HERMOGENES Oricum, Socrate, îmi pari să fii cu adevărat întocmai acelor inspirați care se pornesc așa, dintr-o dată, să rostească solemn oracole.

SOCRATE Îmi vine chiar să cred, Hermogenes, că de la Euthyphron Prospaltianul[67] s-a abătut asupra mea această înțelepciune. Încă din zori am stat îndelung împreună și mi-am ațintit urechile spre el. Se poate ca, în entuziasmul lui, să nu-mi fi umplut numai urechile cu minunata-i înțelepciune, dar să-mi fi aprins și sufletul[68]. Iată, prin urmare, ce cred eu că avem de făcut: astăzi, să ne folosim de ea și să cercetăm numele care ne mai rămîn; mîine însă, e
de gîndești la fel cu mine, o vom îndepărta de noi, prin rugăciuni și ne vom purifica, de îndată ce vom găsi pe cineva care să se priceapă la asemenea puri- 397 a
ficări, fie el preot sau sofist.

HERMOGENES Eu sînt de aceeași părere, întrucît

aş asculta cu toată plăcerea cele ce mai rămîn de spus cu privire la nume.

SOCRATE Atunci aşa trebuie să facem. De unde vrei să facem începutul cercetării, de vreme ce am ajuns la o problemă specifică, de a vedea dacă numele ne vor da mărturie prin ele însele cum că nu au fost instituite aşa, la întîmplare, ci după o anumită potrivi-
b re a lor? Numele eroilor şi ale oamenilor ne-ar putea eventual înşela; căci multe din ele au fost instituite potrivit cu denumirea strămoşilor şi fără să se armonizeze întotdeauna, aşa cum spuneam la început. Iar multe redau o dorinţă, ca de pildă: *Eutychides*[69], *Sosias*[70], *Theophilos*[71] şi numeroase altele. Cele de felul acesta cred că trebuie lăsate de-o parte. Nu este însă posibil să descoperim denumiri potrivit instituite în lucrurile veşnic fiinţătoare şi fireşti? Căci
c mai ales în cazul lor trebuie să se fi făcut cu grijă instituirea de nume. Şi, poate, unele din ele au fost instituite de o putere mai divină decît cea a oamenilor[72].

HERMOGENES Îmi pare că vorbeşti bine, Socrate.

SOCRATE Oare nu este drept să începem cu zeii şi să cercetăm cum de au putut fi numiţi în chip potrivit „zei"?

HERMOGENES Fireşte.

SOCRATE Iată dar ce bănuiesc eu, cel puţin. Îmi
d pare că cei mai vechi locuitori ai Eladei nu credeau în alţi zei decît în aceia pe care-i recunosc şi astăzi mulţi dintre barbari: soarele, luna, pămîntul, astrele şi cerul. Şi, cum le vedeau pe toate mişcîndu-se şi alergînd, în veşnica lor cursă, pornind de la această însuşire firească de-*a alerga (thein)* le-au dat numele de *zei (theoí)*[73]. Mai tîrziu, cînd i-au recunoscut pe toţi ceilalţi zei, le-au dat şi lor aceleaşi nume. Îţi pare ţie adevărat ce-ţi spun, sau nu?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Şi acum, ce să cercetăm mai departe:
e daimonii, eroii precum şi oamenii?

HERMOGENES Daimonii.

SOCRATE Într-adevăr, Hermogenes, ce să însemne numele acesta, „daimoni"? Vezi dacă are să-ţi fie pe plac ce spun.

HERMOGENES Spune numai.

SOCRATE Ştii tu, potrivit lui Hesiod, ce sînt daimonii?

HERMOGENES Nu-mi amintesc.

SOCRATE Şi nici spusa lui în virtutea căreia prima seminţie a oamenilor ar fi fost de aur?[74]

HERMOGENES Asta da, o ştiu.

SOCRATE Iată ce spune despre ea:

„După ce soarta, sub vălu-i, ascunse pe oamenii-aceştia,
Nume de daimoni le-a fost hărăzit, de cucernici ai gliei: 398 a
Buni, numai ei abat răul şi ştiu ocroti muritorii..."[75]

HERMOGENES Şi apoi?

SOCRATE Eu cred că el înţelege prin „seminţie de aur", nu „născută în aur", ci „bună şi frumoasă". Iar pentru mine, dovada ar sta într-aceea că şi pe noi ne numeşte „seminţia de fier"[76].

HERMOGENES E-adevărat ce spui.

SOCRATE Şi, printre oamenii de astăzi, dacă este vreunul bun, crezi că Hesiod ar spune despre el că b
aparţine seminţiei de aur?

HERMOGENES Se poate.

SOCRATE Dar cei buni sînt ei altfel decît înţelepţi?

HERMOGENES Nu, înţelepţi.

SOCRATE Însă tocmai această însuşire îmi pare că dă seama, mai degrabă decît oricare alta, de *daimoni (daímonas)*; căci, în măsura în care erau înţelepţi şi *învăţaţi (daémones)*[77] i-a numit el [Hesiod] „daimoni". Iar în limba noastră veche[78], se găseşte chiar acest cuvînt. Au dreptate, prin urmare, atît Hesiod cît şi mulţi alţi poeţi, cînd spun că, ori de cîte ori moare un om bun, el are parte de un destin înalt şi glorios şi devine *daímon*, potrivit denumirii care se dă înţelep- c
ciunii lui. În acest înţeles sînt şi eu de părere că orice om [învăţat], care e deopotrivă om de bine, are

însușiri de *daímon*, atît în viață, cît și după moarte, fiind numit în chip potrivit *daímon*.

HERMOGENES În această privință, Socrate, și eu mă rînduiesc cu totul de partea ta. *Eroul* însă, ce ar putea fi ?[79]

SOCRATE Lucrul nu e greu de înțeles. Căci numele acesta a fost doar puțin schimbat, în așa fel încît își dezvăluie obîrșia din *eros*.

HERMOGENES Cum înțelegi asta ?

SOCRATE Nu știi că eroii sînt semizei ?[80]

HERMOGENES Cum așa ?

d SOCRATE Toți, de bună seamă, s-au născut, fie din dragostea unui zeu pentru o muritoare, fie dintr-a unui muritor pentru o zeiță. Dacă vei cerceta și aceasta potrivit vechii limbi atice[81], îți vei da seama mai bine. Într-adevăr, îți va fi limpede atunci că numele vine de la *éros*, de unde se trag și eroii *(héroes)*, doar cu o mică schimbare, de dragul numelui. Așadar, fie acest lucru îl arată numele eroilor, fie — de vreme ce *eírein* înseamnă a vorbi — vrea să spună că ei erau înțelepți, oratori iscusiți și dialecticieni, în măsură de *a întreba (erotān)* și *a vorbi (eírein)*[82]. Iată deci, în lim-
e ba atică, așa cum tocmai spuneam, cei numiți „eroi" se întîmplă să fie *oratori (rhétores)* și totodată *oameni iscusiți în a pune întrebări (erotetikoí)*, în așa fel încît seminția eroilor devine o specie a oratorilor și a sofiștilor. Dar acest lucru e lesne de înțeles. Mai greu va fi cu privire la *oameni (ánthropoi)* : de ce sînt ei numiți „ánthropoi" ? Tu ai ști s-o spui ?[83]

HERMOGENES De unde, prietene, s-o știu ? Nici dacă aș fi în stare s-o găsesc, nu mi-aș da osteneala, pentru că te cred pe tine mai în măsură s-o faci.

399 a SOCRATE Te încrezi în inspirația lui Euthyphron, pe cît se pare.

HERMOGENES E limpede.

SOCRATE De fapt ai dreptate s-o crezi. Mie, cel puțin, îmi pare că de data asta am un gînd mai subtil, și, dacă n-am să iau seama, s-ar putea să mă arăt astăzi încă mai iscusit decît se cuvine. Iată ce am să-ți

spun. În primul rînd trebuie să ţii seama de următorul lucru cu privire la nume, cum că adesea, atunci cînd vrem să numim ceva, adăugăm unele litere, scoatem altele şi schimbăm accentele. De pildă, *Diì phílos* (prieten al lui Zeus); pentru a face un nume b din această expresie, am scos pe cel de-al doilea *i*, iar accentul ascuţit de pe silaba din mijloc l-am înlocuit cu unul grav[83]. În alte cazuri însă, dimpotrivă, adăugăm litere şi dăm accent grav cuvintelor accentuate ascuţit.

HERMOGENES E-adevărat ce spui.

SOCRATE Ei bine, una din aceste modificări le-a suferit numele de „om", pe cît îmi pare. Căci din verb a devenit nume, după ce a fost scoasă litera *a*, iar silaba finală a primit un accent grav.

HERMOGENES Cum înţelegi asta?

SOCRATE După cum urmează. Acest nume *ánthropos*[84] arată că, în vreme ce toate celelalte vieţuitoare c nu cercetează, nu compară şi nu examinează *(anathreĩ)* nimic din ceea ce văd, omul, de îndată ce a văzut — *ópope* aceasta înseamnă — a şi examinat şi judecat ceea ce a văzut *(ópopen)*. De aici, aşadar, numai omul dintre toate vieţuitoarele a fost în chip potrivit numit *ánthropos*: întrucît el *examinează ceea ce a văzut (anathrōn hà ópope)*[85].

HERMOGENES Şi acum, să te întreb ce mi-ar mai plăcea să ştiu după asta?

SOCRATE Bineînţeles.

HERMOGENES Iată atunci un lucru care-mi pare d să se lege de celelalte. Noi deosebim la om un „suflet" şi un „trup".

SOCRATE Cum să nu?

HERMOGENES Să încercăm, deci, să le cercetăm şi pe acestea întocmai celor de mai înainte.

SOCRATE Te gîndeşti să cercetăm sufletul, dacă pe bună dreptate e numit aşa, apoi şi trupul?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Ei bine, ca să-ţi dau un răspuns, aşa pe loc[86], iată cam ce cred eu: cei care au numit *sufletul*

(psyché) astfel, s-au gîndit că, atîta vreme cît este
prezent în trup, sufletul e totodată cauză a vieții
pentru el, trecîndu-i virtutea de a respira și reîmpros-
pătîndu-l *(anapsȳchon)*[87]; de îndată însă ce acest
e principiu regenerator încetează, trupul se nimicește
și piere. De aici cred eu că i s-a dat numele de *suflet*.
Dar, dacă vrei, stai puțin: îmi spun că întrevăd o
explicație mai demnă de crezare pentru cei de felul
400 a lui Euthyphron[88]. Căci pe cea dintîi, pe cît îmi pare,
ei ar disprețui-o și ar socoti-o de rînd. Cercetează-o
deci pe următoarea; poate-ți va fi pe plac.

HERMOGENES Spune numai.

SOCRATE Ființa întregului trup, ce crezi tu că o stăpînește și o mînă, ca să poată trăi și umbla, dacă nu sufletul?

HERMOGENES Nimic altceva.

SOCRATE Dar cum? Și despre firea tuturor celorlalte ființe, nu crezi, alături de Anaxagoras, că există un spirit și un suflet care o rînduiesc și o țin?[89]

HERMOGENES Ba da.

b SOCRATE Pe drept cuvînt este numită, așadar,
physéche această virtute care *mînă (ocheī)* și *stă-
pînește (échei) natura (phýsis)*. Dar, într-un chip
mai împodobit, i se poate spune și *psyché*.

HERMOGENES Fără-ndoială, iar mie, cel puțin, această interpretare îmi pare mai ingenioasă decît cealaltă.

SOCRATE De fapt și este. Numai că, așa cum a fost pus, numele pare mai degrabă hazliu.

HERMOGENES Dar despre următorul ce avem de spus?

SOCRATE *Trupul (sōma)* vrei să spui?[90]

HERMOGENES Da.

SOCRATE Cuvîntul poate fi luat în mai multe sensuri,
de bună seamă, în cazul că cineva l-ar schimba într-o
c mică măsură. Și, într-adevăr, unii spun că el este
mormîntul *(sēma)* sufletului, acesta fiind îngropat
în el în clipa de față[91]. Apoi, prin faptul că datorită
lui *semnifică (semainei)* sufletul toate cîte le semnifică,

și prin aceasta ar fi numit pe drept *semn (sēma)*. Totuși, mai ales discipolii lui Orfeu îmi par a fi cei care au stabilit numele acesta, în sensul că sufletul ispășește pentru cele ce trebuie să ispășească, iar spre a se păstra *(sózetai)*, el are acest adăpost, care întruchipează o închisoare[92]. Aceasta din urmă este, așadar, *trup (sōma)*, precum o arată și numele, al sufletului, pînă ce își va plăti datoria; și nu trebuie dată la o parte nici o literă din cuvînt.

HERMOGENES Aceste lucruri îmi par acum îndea- d
juns de lămurite, Socrate. Dar cu privire la numele zeilor — așa cum vorbeai acum, de pildă, despre Zeus — n-am putea cerceta pe aceeași cale în virtutea cărei drepte potriviri au fost ei numiți?[93].

SOCRATE Pe Zeus, Hermogenes, dacă noi am avea un pic de bună chibzuință, una din cele mai potrivite atitudini ar fi să admitem că nu știm nimic despre zei, nici despre ei anume, nici despre numele ce și le dau și care, fără-ndoială, sînt cele adevărate. Apoi, o a doua
cale, în ce privește dreapta potrivire, ar fi, la fel cum e
este rînduit să facem în cazul rugăciunilor, să numim și noi pe zei, oricare ar fi ei, într-astfel și oricum le-ar plăcea lor să fie numiți[94], ca și cum nu am ști nimic altceva.

Mie îmi pare un obicei bun acesta. Dacă vrei, să 401 a
cercetăm așadar ca și cum i-am fi prevenit pe zei că nu vom examina nimic în legătură cu ei — întrucît nu ne socotim în măsură s-o facem — , ci numai cu privire la oameni și la părerea pe care au putut-o avea cînd le-au dat [zeilor] nume. Căci astfel e fără risc de pedeapsă.

HERMOGENES Mie, Socrate, îmi pare că vorbești cu măsură[95]. Și așa să facem.

SOCRATE Să nu pornim, așadar, de la Hestia, b
potrivit obiceiului?[96].

HERMOGENES Așa ar fi drept.

SOCRATE Prin urmare, cum ar putea spune cineva că a gîndit lucrurile cel care i-a dat Hestiei numele?

HERMOGENES Pe Zeus, lucrul acesta nu-mi pare ușor.

SOCRATE Oricum, e cu putință, dragă Hermogenes, ca cei care au dat primii asemenea nume, să nu fi fost oameni de rînd, ci niște cercetători de fenomene cerești și deopotrivă vorbitori iscusiți.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Mie mi-este limpede că instituirea unor
c asemenea nume nu poate veni decît de la astfel de oameni; și dacă cineva s-ar apuca să cerceteze numele străine, ar descoperi deopotrivă ceea ce vrea să spună fiecare din ele. De pildă, ceea ce noi numim *ousía* (natură intimă), alții numesc *essía*, iar alții, la rîndul lor, *osía*[97]. În primul rînd, faptul că *natura intimă (ousía)* lucrurilor este numită *Hestia*[98], după cel de-al doilea din aceste nume[99], are o rațiune; la fel și atunci cînd denumim prin *Hestia* ceea ce participă la natura intimă *(ousía)*[100], și sub raportul acesta, numele *Hestia* ar fi dat în chip potrivit. Într-adevăr, chiar și noi numeam, în vechime, *natura intimă (ou-*
d *sía) „essía"*. În plus, dacă ne-am reprezenta lucrurile în lumina sacrificiilor *(thysías)*, am vedea că astfel au gîndit cei care au instituit aceste nume. Într-adevăr, înaintea tuturor zeilor, Hestiei prima i se cuvine să-i aducă jertfe cei care au denumit natura intimă a tuturor lucrurilor „Hestia". Cît despre cei care spun *osía*, aceștia gîndesc, pesemne, potrivit lui Heraclit, după care toate realitățile se mișcă și nimic nu stă pe loc; și, ca atare, au drept cauză și temei rînduitor *impulsul (othoũn)*, de la care, pe bună dreptate, s-a și dat numele de *osía*. Dar, pentru unii ca noi, ce nu știm de nici unele, s-au spus destule. După Hestia e drept să-i cercetăm pe Rheea și Cronos.
e Deși numele lui Cronos l-am mai analizat[101]. Sau poate nu e mare lucru în ce vreau să spun.

HERMOGENES Cum așa, Socrate?

SOCRATE Știi, prietene, mi-a venit în minte un roi întreg ținînd de înțelepciune.

HERMOGENES Ce fel de roi?

SOCRATE E de tot hazul s-o spun şi, totuşi, lucrul păstrează un temei de crezare. 402 a

HERMOGENES Care?

SOCRATE Eu cred că-l văd pe Heraclit rostind cu adevărat lucruri vechi şi înţelepte, de pe vremea lui Cronos şi a Rheii, pe care le rostea de fapt şi Homer.

HERMOGENES Ce vrei să zici cu asta?

SOCRATE Heraclit declară într-un fel că „toate trec şi nimic nu rămîne"[102]; şi, asemuind realităţile cu unda unui fluviu adaugă: „nu ai putea intra de două ori în acelaşi fluviu".

HERMOGENES Aşa este.

SOCRATE Cum atunci? Îţi pare ţie că a gîndit altfel decît Heraclit acela care a pus drept nume, pentru părinţii celorlalţi zei, „Rheea" şi „Cronos"?[103]. Oare crezi că la întîmplare le-a dat el amîndurora nume de ape curgătoare? După cum spune la rîndul său Homer: b

„Oceanul părintele zeilor şi maica lor Tethys"[104], ba cred că şi Hesiod[105]. Spune însă undeva şi Orfeu că

„Oceanul[106], cel cu unde frumoase, a început cel dintîi prin a se căsători,

el care a luat-o pe Tethys, sora născută din aceeaşi mamă". c

Ia seama cum se acordă între ele părerile acestea, şi cum toate duc la concepţia lui Heraclit.

HERMOGENES Îmi pare că e ceva în ce spui, Socrate. Totuşi, numele zeiţei Tethys, nu prea înţeleg ce vrea să însemne.

SOCRATE Dar o exprimă aproape de la sine, şi anume că este numele ascuns al unui izvor. Căci ceea ce este trecut prin sită *(diattómenon)* şi cernut *(ethoúmenon)* ne dă imaginea unui izvor. Or, din aceste două nume se alcătuieşte numele de *Tethys*. d

HERMOGENES E cam pretenţioasă această construcţie, Socrate.

SOCRATE Cum să nu fie? Dar ce urmează după asta? De Zeus am vorbit doar.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Să trecem, așadar, la frații lui: la Poseidon, la Pluton și la celălalt nume care i se dă acestuia din urmă[107].

HERMOGENES Desigur.

SOCRATE Ei bine, mie mi se pare că *Poseidon*[108]
e a fost numit așa, de către primul care să-i fi dat un nume, pentru că marea, prin chiar firea ei, l-a ținut în loc, pe el care mergea, nu l-a lăsat să mai înainteze și a fost ca o piedică pentru picioarele lui. De aceea l-a numit pe cîrmuitorul acestei puteri *Poseidon* ca fiind o *piedică pentru picioarele (posídesmon)*; iar litera *e* a fost adăugată, poate, pentru înfrumusețare[109]. Dar se poate ca nu acesta să fie înțelesul, ci în loc de
403 a *s* să fi fost la început doi de *l* care să-l arate pe zeu drept *mult știutor (polla eídos)*. Și se mai poate ca să fi fost numit *cutremurătorul (ho seíon)* de la *seíein* (a cutremura), iar *p* și *d* să fie adăugate. Cît privește pe *Pluton*, el a fost numit așa[110] în legătură cu „dăruirea de bogății", căci din străfundul pămîntului iese la iveală bogăția *(ploũtos)*. Despre celălalt nume însă, *Hadcs (Haídes)*, cei mai mulți sînt de părere că prin el este exprimat *invizibilul (aeidés)*[111] și, întrucît se tem de numele acesta, îi spun ei *Pluton*.

b HERMOGENES Dar ție cum ți se pare, Socrate?

SOCRATE Eu cred cá oamenii au greșit de multe ori cu privire la puterea acestui zeu și se tem de el fără vreun temei. De fapt ei se tem deoarece fiecare dintre noi, odată ce a murit, rămîne acolo pentru totdeauna; de asemenea faptul că sufletul, lipsit de trup, se duce acolo la el, faptul acesta deopotrivă i-a speriat. Mie îmi pare însă că toate conduc la unul și același lucru, atît puterea de cîrmuire a zeului cît și numele său.

HERMOGENES Cum așa?

c SOCRATE Am să-ți spun ce cred eu. Răspunde-mi numai: care e legătura cea mai puternică pentru a determina orice ființă să rămînă într-un loc oarecare, necesitatea sau dorința?

HERMOGENES Cu mult dorința, Socrate.

SOCRATE Oare nu crezi că mulţi ar scăpa cu fuga de Hades, dacă el nu i-ar lega cu cea mai trainică dintre legături pe cei ajunşi acolo?

HERMOGENES E lucru limpede.

SOCRATE Aşadar, printr-o anume dorinţă îi leagă el, pe cît se pare, atunci cînd îi ţine cu cea mai trainică legătură, şi nu prin necesitate.

HERMOGENES Aşa se pare.

SOCRATE Iar dorinţele, la rîndul lor, sînt multe, nu?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Aşadar, prin cea mai puternică dintre d
dorinţe îi înlănţuie el, de vreme ce trebuie să-i reţină prin cea mai puternică legătură.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar există oare o dorinţă mai puternică decît aceea a celui care crede că, prin contactul cu o altă fiinţă, ar deveni mai bun?

HERMOGENES Pe Zeus, defel, Socrate.

SOCRATE De aceea putem spune, Hermogenes, că nimeni din cei de acolo nu vrea să se întoarcă aici pe pămînt, nici măcar Sirenele[112]; ci sînt şi ele fermecate laolaltă cu toate celelalte, într-atît de frumos e
este, pe cît se pare, felul de a vorbi al lui Hades. Potrivit unei astfel de păreri, cel puţin, zeul acesta e cît se poate de iscusit[113] şi aducător de satisfacţii celor ce-i stau alături — el care trimite atîtea bunuri pînă şi celor de pe pămînt. Atît prisos are el acolo! De unde i se trage şi numele de „Pluton". Apoi, faptul că el nu vrea să aibă de-a face cu oamenii care au încă trup, ci abia atunci li se însoţeşte cînd sufletul le e purificat de toate relele şi dorinţele trupului, 404 a
nu-ţi pare ţie a fi pe măsura unui filosof?[114]. El a înţeles bine că numai astfel îi poate stăpîni pe oameni: înlănţuindu-i cu dorinţa virtuţii; iar cîtă vreme aceştia sînt încă stăpîniţi de patima şi nebunia trupului, nici măcar Cronos tatăl nu i-ar putea ţine pe lîngă el, chiar dacă i-ar înlănţui cu legăturile pe care i le atribuie legenda[115].

HERMOGENES S-ar părea că spui ceva, Socrate.

b SOCRATE Iar numele *Hades* (Haídes), Hermogenes, e
departe de a proveni de la *invizibil (aeidés*[116]*)*, ci mult
mai degrabă de la faptul de *a cunoaşte (eidénai)*
toate cele mai frumoase ; de unde a luat și legiuitorul
numele de Hades.

HERMOGENES Fie. Dar cu Demeter, Hera, Apollon,
Atena, Hefaistos, Ares şi ceilalţi zei, cum stau lucru-
rile ?

SOCRATE Demeter pare să fie numită astfel de la
darul hranei pe care o *dă* ca o *mamă (didoũsa hós
méter)*. Hera la rîndul ei e *cea iubită (eraté);* după
cum se și spune de fapt că Zeus, îndrăgostit *(erastheís)*
c de ea, a luat-o de soţie. Dar se poate și ca legiuitorul
celor cerești să fi dat numele de *Hera aerului (aér)*,
printr-o oarecare disimilare, de vreme ce-a aşezat
la sfîrşit începutul de cuvînt. Ţi-ai putea da seama
că-i aşa, dacă ai rosti de mai multe ori numele Herei[117].
De numele *Pherrephatta*[118] mulţi se tem, ca și de
Apollon, necunoscînd, pe cît se pare, dreapta potri-
vire a numelor, căci modificîndu-l, ei au ajuns la
forma *Persephone* [*phónos* = omor], care le pare de
spaimă[119]. Dar, de fapt, numele arată că zeiţa e în-
d ţeleaptă. Într-adevăr, cînd lucrurile *se mișcă (phe-
roménon)*, faptul de a le prinde din urmă, de a le
atinge și putința de a le urma, ar putea fi semn de
înţelepciune. Așadar, datorită înțelepciunii cu care
atinge cele ce se mișcă (epaphèn tou pheroménou),
zeița ar fi numită pe drept *Pherepapha*, sau într-un
fel asemănător. Ca fiind o astfel de ființă i se și asocia-
ză Hades, înțelept cum este. Numai că astăzi i se
schimbă numele, punîndu-se mai mare preţ pe eufo-
nie decît pe adevăr ; și deci i se spune *Pherrephatta*.
La fel și cu Apollon, după cum o spuneam, mulți
e se tem de numele zeului, ca și cum ar avea o semni-
ficație de spaimă. Sau nu ţi-ai dat seama ?

HERMOGENES Bineînţeles şi ai dreptate.

SOCRATE De fapt, mie cel puţin, numele îmi pare
cît se poate de bine instituit în ce privește virtutea
zeului.

HERMOGENES Cum aşa?

SOCRATE Am să încerc a-ţi spune ce gîndesc. Într-
adevăr, nu există nici un nume care, el singur, să se 405 a
potrivească mai bine celor patru virtuţi ale zeului,
astfel încît să se alipească de toate şi, într-un fel,
să le dezvăluie: muzica, divinaţia, medicina[120] şi
arta arcaşului.

HERMOGENES Spune numai; căci îmi pare lucru
ciudat cu numele pe care-l rosteşti.

SOCRATE De fapt e plin de armonie, dat fiind că
zeul e o fiinţă artistică. Căci în primul rînd curăţirea
şi purificările, fie potrivit medicinei, fie divinaţiei,
apoi fumegările de sulf, prin leacuri medicinale şi b
divinatorii, şi băile folosite în astfel de cazuri, ca şi
stropirile rituale, toate au una şi aceeaşi virtute:
de a purifica pe om la trup şi la suflet. Nu-i aşa?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Aşadar, zeul care purifică, spală şi dez-
leagă de astfel de rele, nu este el?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Atunci, potrivit cu dezlegările şi purifi-
cările de asemenea rele — al căror vraci este — nu c
ar fi el pe drept numit *Apoloúon* (cel ce spală)? Dar
cu privire la meşteşugul de a tălmăci, al adevărului
şi al *simplităţii (haploūn)* — căci e vorba de unul
şi acelaşi lucru — el ar fi întru totul pe drept chemat
cu numele pe care i-l dau tesalienii: căci *Aploun* îl
numesc ei toţi pe zeul acesta[121]. Apoi, de vreme ce
e întotdeauna stăpîn pe lovituri, datorită meşteşu-
gului său într-ale arcului, este numit *cel care nimereşte
întotdeauna (aeì bállon)*. În ce priveşte muzica, lu-
crurile trebuie înţelese întocmai aşa cum o facem
cu *akólouthos* (însoţitor) şi *ákoitis* (soţie), unde *a*
înseamnă adesea *împreună (homoū)*. Aşa şi aici e
vorba de o laolaltă rotire *(homoū pólesis)*, atît cea d
în jurul cerului, care se petrece în jurul aşa-numiţilor
poli, cît şi cea din sînul armoniei cîntului care se
numeşte simfonie, căci toate acestea — aşa cum spun
cunoscătorii în muzică şi astronomie — se rotesc

în același timp după o anumită armonie[122]. Or, zeul acesta supraveghează armonia rotind laolaltă *(homopolōn)* pe toate cele ale zeilor ca și cele ale oamenilor. Prin urmare, după cum *însoțitorul de drum (homokéleuthos)* și *cea cu care se împarte patul (homókoitis)* au fost numiți de noi *akólouthos* și *ákoitis* înlocuind pe *homo-* cu *a-*, tot astfel am făcut din *homopolōn*
e (cel care pune laolaltă în mișcare), *Apóllon*, adăugînd un al doilea *l* pentru a evita asemănarea cu numele cel supărător[123]. Este lucrul pe care și astăzi bănuindu-l, unii oameni, care nu cercetează în chip potrivit virtutea numelui, îl socotesc de temut, ca
406 a pe un semn al nenorocirii. Numele însă, așa cum abia am spus-o, trimite la toate virtuțile zeului: *de a fi simplu (haploūn), de a nimeri întotdeauna ținta (aeì bállon), de a purifica (apoloún), de a pune laolaltă în mișcare (homopoloūn).* Cît privește *Muzele* și *muzica,* în general numele lor este luat, pe cît se pare, de la faptul *de a dori (mōsthai),* de la năzuință și de la rîvna pentru înțelepciune. *Letó* la rîndul ei vine de la blîndețea zeiței, de la faptul că ea *consimte* de bună voie *(ethelémon)* atunci cînd cineva îi cere vreun lucru. Poate și în felul în care pronunță străinii: căci mulți rostesc „Lethó". Se pare, așadar, că datorită lipsei de asprime a *firii ei blînde și cumpănite (leīon éthos),* a fost *ea* numită *Lethó* de către cei care
b i-au dat nume. *Artemis* în schimb pare să însemne *integritate (artemés)* și cuviință, potrivit năzuinței ei spre neîntinare. Dar, poate, cel care i-a dat numele, a vrut să-i spună *cunoscătoare a virtuții (aretēs hístora),* ori, poate, *cea care urăște însămînțarea (ároton misesáses) femeii de către bărbat*[124]. Așadar, pornind fie de la unul din motive, fie de la toate laolaltă, i-a dat nume zeiței cel care i l-a hotărît.

HERMOGENES Dar despre Dionysos și Afrodita?

SOCRATE Greu lucru mă întrebi, fiu al lui Hipponicos. Căci există un fel deopotrivă serios și ironic în care a fost dat numele acestor zei. Despre cel serios,
c întreabă-i pe alții. Cît despre cel ironic, nimic nu

împiedică să o spun, de vreme ce și zeilor le place
să facă haz[125]. *Dionysos* ar fi *cel care dă vinul (ho di-
doùs tòn oĩnon)*, iar *Didoinysos* a fost numit în glumă.
Și *vinul (oĩnos)* chiar, întrucît îi face pe cei mai
mulți dintre băutori să creadă că au minte atunci
cînd nu au, ar putea fi numit pe bună dreptate *oió-
nous*[126]. Cît despre *Afrodita*, nu merită să fie contra-
zis Hesiod, ci îi putem consimți, atunci cînd o numește
așa datorită faptului că ea s-a născut din *spumă* d
(aphroũ).

HERMOGENES Dar, ca atenian ce ești, nu vei
uita, Socrate, nici pe Atena și nici pe Hefaistos ori
Ares.

SOCRATE Oricum, n-ar fi lucru firesc.

HERMOGENES De bună seamă că nu.

SOCRATE Cît privește un nume al zeiței, nu e greu
de spus datorită cărui fapt i-a fost dat.

HERMOGENES Anume care?

SOCRATE Nu o numim noi Pallas?

HERMOGENES Cum să nu?

SOCRATE Eu cred că am cugeta așa cum se cuvine
dacă am socoti numele acesta ca venind de la dansul e
în arme. Căci faptul de a se înălța singur ori de a sălta
altceva, fie în sus de la pămînt, fie apucînd cu mîinile,
adică *pállein* și *pállesthai* înseamnă de fapt *a face
pe cineva să danseze (orheĩn)* și *a dansa (orheĩsthai)*. 407 a

HERMOGENES Bineînțeles.

SOCRATE Prin urmare, de aici *Pallas*[127].

HERMOGENES Da, și pe bună dreptate. Dar despre
celălalt nume ce ai de spus?

SOCRATE Al *Atenei*?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Acesta e mai încurcat, prietene. Se pare
că cei vechi o judecau pe Atena întocmai așa cum
fac astăzi cunoscătorii lui Homer. Într-adevăr, cei b
mai mulți dintre ei, interpretîndu-l pe poet, spun că
acesta ar fi redat prin *Atena* însuși cugetul și gîndirea.
Iar dătătorul de nume pare să fi gîndit la fel despre
ea, ba încă ceva mai mult, atunci cînd a numit-o

gîndire a divinității (theoû nóesin)[128], ca și cum ar fi spus că ea este *cuget divin (ha theonóa)*, folosindu-se de *a* potrivit unui dialect străin în loc de *ē* și eliminînd pe *i* și pe *s*. Sau, poate nici așa, ci pur și simplu pentru că ea ar *gîndi cele divine (tà theĩa nooúses)* altfel decît ceilalți, de aceea a numit-o *Theonóe*. De asemenea, nimic nu ne împiedică să spunem că el a vrut să o numească pe zeița aceasta *Ethonóe* ca fiind vorba de *inteligență în ce privește datina (tèn en tō éthei nóesin)*. Apoi, schimbînd cîte ceva, fie însuși dătătorul de nume, fie cei ce i-au urmat — în scop de înfrumusețare cum credeau ei — i-au spus *Athenáa*.

c HERMOGENES Dar despre Hefaistos ce ai de zis?

SOCRATE Întrebi de alesul *cunoscător al luminii (pháeos hístora)*?

HERMOGENES Așa s-ar spune.

SOCRATE Dar nu este oare limpede pentru oricine că e vorba de *Phaĩstos* (strălucitor) căruia i s-a adăugat litera *ē*?

HERMOGENES Poate, dacă nu cumva îți mai vine vreun nou gînd — cum e firesc dealtfel.

SOCRATE Dar, ca să nu se întîmple așa, întreabă-mă despre Ares.

HERMOGENES Iată, te-ntreb.

d SOCRATE Ei bine, dacă vrei, Ares și-ar datora numele firii sale *bărbătești (árren)* și *vitejiei (andreĩon)*; sau, încă, asprimii și felului său neînduplecat de a fi, ceea ce se cheamă *árraton* (de neînfrînt), prin urmare, numele de *Ares* s-ar potrivi întru totul unui zeu al războiului.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dar, în numele zeilor, să-i lăsăm acum de-o parte pe zei! Eu unul mă tem într-adevăr să vorbesc despre ei[129]. Dacă vrei, pune-mi însă alte întrebări: „ca să vezi ce preț au caii lui Euthyphron"[130].

HERMOGENES Așa voi face, dar nu înainte de
e a-ți pune o întrebare despre *Hermes*, de vreme ce Cratylos tăgăduiește că eu aș fi un *Hermogenes*[131]

(fiu al lui Hermes). Să încercăm, așadar, să cercetăm ce anume înseamnă numele de „Hermes", ca să putem vedea dacă el are dreptate sau nu.

SOCRATE Oricum *Hermes* pare să se refere într-un
fel la rostire, căci a fi *interpret (hermeneús)* și vestitor 408 a
și hoțoman[132] și amăgitor în vorbe și încă iscusit în negustorie, ei bine, toate aceste îndeletniciri țin de virtutea cuvîntului. Or, așa cum am spus-o mai sus[133], *a vorbi (eírein)* înseamnă a te folosi de cuvînt, iar acel *emésato*, adesea întrebuințat de Homer, înseamnă *a iscodi în tot felul.* Din aceste două elemente, deci, *a vorbi* și *a face iscodit cuvîntul* [căci *légein* e tot una cu *eírein*] ni-l înfățișează — ca să spunem așa —
legiuitorul pe acest zeu: „Voi, oamenii, celui care *a* b
făcut vorbirea iscoditoare (tò eírein emésato), pe drept i-ați spune *Eirémes*. Noi însă, închipuindu-ne că-i înfrumusețăm numele îi spunem *Hermes.*" [Și Iris pare să-și ia numele de la *eírein*, căci era vestitoare ea].

HERMOGENES Pe Zeus, Cratylos mi se pare că avea dreptate să-mi spună că eu nu sînt un *Hermogenes*: de bună seamă că nu sînt priceput în materie de logos.

SOCRATE Dar despre Pan, că e fiul lui Hermes și că ar avea o îndoită fire, asta e de crezut, prietene...

HERMOGENES Cum așa? c

SOCRATE Tu știi că vorbirea semnifică *tot (pān)*, că se rotește și se întoarce întruna, fiind de două feluri : adevărată și falsă[134].

HERMOGENES Bineînțeles.

SOCRATE Ceea ce e adevărat din ea e bine netezit și divin, locuind acolo sus, cu zeii; falsul însă, aspru și *ținînd de firea țapului (tragikós)* se află jos în gloata oamenilor. Căci poveștile, cele mai multe, cît și minciunile, aici se găsesc, în viața *tragică (tragikón)*[135].

HERMOGENES Firește.

SOCRATE Așadar, pe bună dreptate e numit cel
care face cunoscut *tot (pān)* și *care se răsucește întru-*
na (aeì polōn), Pan căprarul (Pàn aipólos)[136], el, d

fiul cu îndoită fire al lui Hermes, neted în jumătatea de sus, iar jos aspru și întocmai țapilor. Și este Pan acesta, fie rostirea chiar, fie fratele bun al rostirii, dacă e într-adevăr fiul lui Hermes. Or, ca fratele să se asemene fratelui, nimic de mirare. Dar, așa cum spuneam, să-i lăsăm, prietene, de-o parte pe zei.

HERMOGENES Cel puțin pe cei de felul acesta, Socrate, dacă așa vrei. Dar ce te împiedică să vorbești despre asemenea zei ca : Soarele, Luna, astrele,
e Pămîntul, eterul, aerul, focul, apa, anotimpurile și anul ?

SOCRATE Multe îmi mai ceri! Totuși, dacă-ți face plăcere, primesc.

HERMOGENES De bună seamă că-mi face plăcere.

SOCRATE Cu ce vrei, deci, să începem ? Sau, așa cum ai făcut-o chiar tu, să dăm primul loc Soarelui ?

HERMOGENES Bineînțeles.

SOCRATE Numele acesta *(hélios)*[137] ar fi și mai limpede dacă ne-am folosi de cel dorian — căci
409 a dorienii îi spun Soarelui *halios*. *Halios* s-ar referi, prin urmare, fie la acea acțiune a Soarelui, care de îndată ce răsare îi *adună (halízein)* pe oameni la un loc, fie la faptul că Soarele se *rotește întruna (aeì heileîn)* în jurul Pămîntului, fie că în mersul lui el pare să *împodobească (poikíllei)* în culori, toate cele ce se ivesc pe Pămînt. Căci *poikíllein* și *aioleîn* sînt unul și același lucru.

HERMOGENES Dar cum e cu *Luna (seléne)* ?

SOCRATE Acest nume s-ar zice că-l încurcă pe Anaxagoras.

HERMOGENES Cum așa ?

SOCRATE Deoarece pare să indice drept o teorie
b mai veche[138], cea recentă dată de filosof, cum că Luna își ia lumina de la Soare[139].

HERMOGENES Cum asta ?

SOCRATE *Sélas* (strălucire) și *phōs* (lumină) înseamnă de fapt același lucru.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Într-un fel, și nouă și veche este această lumină a Lunii tot timpul, dacă discipolii lui Anaxagoras au dreptate[140]. Căci Soarele, rotindu-se întruna în jurul Lunii, azvîrlă asupra ei o lumină mereu „nouă", pe cînd cea de luna trecută e „veche".

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Or, mulți oameni îi spun *selanaía*.

HERMOGENES Firește.

SOCRATE De vreme ce *lumina* ei *(sélas)* e *mereu (aeí) nouă (néon)* și *veche (hénon)*, *selaenoneoáeia* ar fi cel mai potrivit nume. Prin contragere însă, i s-a spus *selanaía*[141]. c

HERMOGENES Îmi sună cam ditirambic numele[142], Socrate. Dar despre Lună și astre ce ai de spus?

SOCRATE *Luna (meís)* de la *meioūsthai* (a micșora) ar fi numită *meíes* în chip potrivit; iar *astrele (ástra)* par să-și ia numele de la *fulger (astrapḗ)*. *Fulgerul*, deoarece *face ochii să se întoarcă (tà ōpa anastréphei)*, ar trebui să fie numit *anastropé*, dar, pentru a-l înfrumuseța, i s-a spus *astrapé*.

HERMOGENES Ce-i cu „foc" și „apă"?

SOCRATE Cu *„foc" (pȳr)* sînt nedumerit. S-ar d putea, fie ca muza lui Euthyphron să mă fi părăsit, fie ca acest cuvînt să fie din cele mai grele. Dar ia seama la mijlocul pe care-l pun în joc cînd e vorba de tot felul de astfel de lucruri care mă pun în încurcătură.

HERMOGENES Ce mijloc?

SOCRATE Am să-ți spun. Răspunde-mi numai: ai putea să-mi lămurești de ce e numit așa focul?

HERMOGENES Pe Zeus, eu nu.

SOCRATE Ei bine, cercetează atunci ceea ce cred eu în privința asta. Îmi închipui că elenii, îndeosebi cei de sub stăpînirea barbarilor, au împrumutat multe e nume de la barbari[143].

HERMOGENES Ce-i cu asta?

SOCRATE Dacă cineva ar încerca o interpretare potrivit limbii grecești[144], iar nu potrivit aceleia de la care vine numele, știi bine că ar fi nedumerit.

HERMOGENES Așa se pare.

410 a SOCRATE Vezi, deci, dacă numele acesta *pŷr* nu e și el cumva barbar. Căci, pe de-o parte, nu e ușor să-l punem în legătură cu limba greacă, pe de alta însă este știut că frigienii îi spun la fel[145], doar cu o mică schimbare; și la fel cu *hýdor* (apă), *kýnas* (cățele) și alte multe.

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Nu trebuie, deci, să ne înverșunăm pe numele acestea; deși, poate, cineva ar avea ceva de spus despre ele. De aceea voi îndepărta focul și apa.
b Cît privește *aerul (aér)*, Hermogenes, să fi fost el numit *aer* întrucît ridică lucrurile de la pămînt, sau poate deoarece *curge întruna (aeì rheĩ)*, sau pentru că vîntul se iscă din curgerea lui? De fapt, poeții numesc într-un sens *aētai* suflările vîntului[146]. Poate că *aetórroun* e ca și cum cineva ar spune *pneumatórroun* (care e purtat de vînt). Cu privire la *eter (aithér)*, părerea mea este că, de vreme ce el *aleargă întruna (aeì theì) curgînd (rhéon)* în jurul aerului, este pe drept numit *aeitheèr* (care aleargă întruna). Iar *pămîntul* (*gē*) arată mai degrabă ce înseamnă el, în
c cazul că este numit *gaĩa*. Căci *gaĩa* ar fi potrivit numită *gennéteira*, după cum spune Homer; într-adevăr, el spune *gegáasin*[147] pentru *gegennēsthai*. Fie. Dar după asta ce ar rămîne?

HERMOGENES *Anotimpurile (hōrai)*, Socrate, și anul *(eniautòs kaì étos)*.

SOCRATE Numele anotimpurilor se cuvine rostit potrivit vechiului mod atic, dacă vrei să-i afli sensul probabil[148]. Ele sînt *hórai* întrucît *hotărnicesc (horízein)* iernile și verile, vînturile și roadele pămîntului; prin urmare, în virtutea faptului că ele *delimitează (horízousai)*, ar fi denumite pe drept *hórai*. *Eniautós* și
d *étos* sînt, poate, unul și același lucru, întrucît e vorba de ceea ce aduce la lumină, rînd pe rînd, toate cîte se nasc și cresc, făcîndu-le vădite în sine *(autó)* și prin sine *(en hautō)*. La fel cum spuneam despre Zeus, al cărui nume tăiat pe din două e pentru unii *Zēna*

iar pentru alții *Día*, tot așa și acum, unii numesc anul
eniautós de la *en heautō* (prin sine), iar alții *étos* de la
etázei (pune în lumină). Expresia întreagă este *en
autō etázon* (făcînd vădit în sine), una, dar care se
pronunță în două părți, așa încît dintr-o singură ex- e
presie s-au format două nume: *eniautós* și *étos*.

HERMOGENES Într-adevăr, Socrate, faci mari
pași înainte.

SOCRATE S-ar părea că am înaintat de-a binelea
pe calea cunoașterii.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Curînd vei avea și mai multe de spus.

HERMOGENES După acest soi de cuvinte, eu aș 411 a
examina cu plăcere care este dreapta potrivire a
acelor nume alese care se referă la virtute ca: *inteli-
gență (phrónesis), înțelegere (sýnesis), dreptate (dikai-
osýne)* și altele asemenea lor[149].

SOCRATE Dar trezești aci, prietene, un soi de
nume care nu sînt de rînd! Totuși, de vreme ce
am îmbrăcat pielea leului[150], nu-mi este îngăduit
să mă înspăimînt, ci se cuvin cercetate, pe cît se
pare, *inteligența (phrónesis), înțelegerea (sýnesis),
cunoașterea (gnóme), știința (epistéme)*, și toate cele-
lalte nume frumoase de care spui tu. b

HERMOGENES De bună seamă, nu trebuie să ne
dăm bătuți.

SOCRATE Da, pe cîine! Cred că nu aveam o inspi-
rație proastă mai adineaori[151], cînd îmi închipuiam
că pe oamenii aceia din timpurile foarte vechi care au
statornicit numele — cum se întîmplă dealtfel și
astăzi cu cei mai mulți dintre învățați — tot răsucin-
du-se mereu ca să găsească firea lucrurilor, îi cuprin-
dea pînă la urmă amețeala și așa ajungeau să-și
închipuie că lucrurile erau cele care s-ar învîrti în c
jurul lor, mișcîndu-se de-a binelea. Numai că, ei
nu pun pe seama stării lor lăuntrice pricina acestui
fel de a vedea, ci cred că în firea lucrurilor este ca
nici unul din ele să nu fie statornic ori trainic, ci
ca ele să curgă și să fie purtate mai departe, cu-

prinse fiind de o totală mobilitate și devenire. Spun asta gîndindu-mă la toate cuvintele pe care le-am pus în joc acum.

HERMOGENES Cum asta, Socrate?

SOCRATE Poate că tu nu ai înţeles cele pe care tocmai le spuneam, și anume că lucrurilor li s-au dat asemenea denumiri tocmai în sensul că ele se mişcă, curg și devin.

HERMOGENES Nu, nu mi-am dat seama deloc.

d SOCRATE Și, ca să începem, chiar primul nume pe care l-am citat, a fost pus în joc într-un asemenea sens.

HERMOGENES Care anume?

SOCRATE *Inteligenţa (phrónesis)*, căci ea înseamnă *gîndul (nóesis) trecerii (phorās)* și a *curgerii (rhoū)*. Ar putea fi înțeleasă și drept un *cîștig al trecerii (ónesin phorās*). Oricum, ea este în raport cu trecerea. Dacă vrei apoi, *cunoașterea (gnóme)* dă la iveală, în general, *cercetarea* și *examinarea procesului de zămislire (gonēs sképsin kaì nómesin)*[152]. Căci *a examina (nomān)* și *a cerceta (skopein)* sînt unul și același lucru. Dacă vrei, însuși *gîndul (nóesis)* este o *dorință* a noului *(toū néou hésis)*. Iar dacă lucrurile sînt noi, înseamnă că ele
e sînt fără încetare în devenire. Or, această devenire sufletul o dorește, ne arată cel care a dat numele de *neóesis*. Căci nu *nóesis* era denumirea veche, ci în loc de *ē* trebuiau pronunţaţi doi de *e*[153]: *noéesis*. *Chibzuința (sophrosýne)*[154] este *păstrarea (sotería)* a ceea ce tocmai am cercetat: a *inteligenței (phronéseos)*.
412 a Iar *știința (epistéme)* arată că sufletul, demn de numit așa, însoţește lucrurile în mișcarea lor, fără să rămînă în urmă și nici să le-o ia înainte. De aceea se cuvine ca, înlăturîndu-se litera *e*, ea să fie numită *pistéme*[155]. La rîndul ei *înțelegerea (sýnesis)* ar putea fi același lucru cu *înlănțuirea rațională (syllogismós)*. Dar, cînd e vorba de *a înțelege (syniénai)* se întîmplă că semnificația e în general aceeași cu *a ști (epístasthai)*.
b Căci *syniénai* înseamnă că sufletul merge laolaltă cu lucrurile[156]. *Înțelepciunea (sophía)* semnifică și

ea o participare la trecere. Cuvîntul pare mai degrabă obscur și străin. Dar trebuie să ne amintim că poeții spun adesea, despre ceea ce începe să se miște repede: „s-a avîntat” *(esýthe)*. Or, un laconian vestit purta tocmai numele de *Sóos*[157]; căci lacedemonienii numesc așa năzuința bruscă. *Sophía* înseamnă deci *atingerea (epaphé)* acestei treceri bruște, atunci cînd lucrurile se mișcă[158]. Ce înseamnă *binele (agathón)* o arată ceea c
ce este *demn de admirat (agastón)* în natura întreagă. De vreme ce lucrurile sînt antrenate într-un curs, se află în ele repeziciune dar și zăbavă. Prin urmare, nu întregul e de admirat, ci o parte din el, care e *repedele (to thóon)*[159]; iar acestei părți demne de admirat *(agastón)* i se dă denumirea de *bine (agathón)*. Cît despre *dreptate (dikaiosýne)* ea este numită astfel — așa cum poate fi lesne de interpretat — de la *înțelegerea a ceea ce este drept (dikaíou synései)*. Dar ce înseamnă a fi drept *(to díkaion)* e greu de explicat. Într-adevăr, pînă la un anume punct, mulți sînt de acord; mai departe însă apar neînțelegeri. Cei care d
cred că universul e în mișcare, presupun că cea mai mare parte a lui nu are un alt specific decît acela de a înainta, iar prin aceasta ar fi străbătut în întregime de un proces, prin a cărui virtute devin toate cîte devin. Acest proces e foarte rapid și subtil. Căci nu ar putea străbate prin întreaga realitate, dacă nu ar fi îndeajuns de subtil încît nimic să nu-l rețină și îndeajuns de rapid așa încît celelalte lucruri să pară că stau pe loc. Or, de vreme ce le stăpînește pe e
toate *străbătîndu-le (diaión)*, a fost numit pe bună dreptate *díkaion*, pentru eufonie adăugîndu-i-se virtutea literei *k*. Pînă aici, așadar, după cum tocmai spuneam, mulți sînt de acord cu semnificația cuvîntului *díkaion* (ceea ce e drept). Eu însă, dragă Hermogenes, întrucît am fost stăruitor, am izbutit să mă 413 a
informez, în taină[160] de toate, aflînd anume că *ceea ce e drept (díkaion)* este și *cauză (aítion)*, întrucît cauza este *aceea prin care (di'hó)* există ceva; și, prin urmare, spunea cineva, e drept să i se dea

acest nume în chip specific. Dar cînd, auzind-o, nu mă împiedic să întreb cu blîndețe: „ce poate fi la urma urmei, prietene, *ceea ce e drept (díkaion)*, dacă lucrurile stau așa?", întrebările mele par oamenilor că întrec măsura depășind orice limite[161]. Într-adevăr, mi se
b spune că am aflat și auzit destul: sau vrînd să încerce să-mi satisfacă curiozitatea— unul spune una, altul altceva — nu mai izbutesc să fie în consonanță. Potrivit unuia, *ceea ce este drept (díkaion)* este soarele; căci el singur — *străbătîndu-le (diaiónta)* și *încălzindu-le (káonta)* — cîrmuiește realitățile. Dar atunci cînd, plin de bucurie, ca și cum aș fi auzit ceva tare frumos, mă apuc s-o spun și altuia, acela își rîde de mine auzindu-mă și mă întreabă: dacă nu cumva îmi închipui că nu mai rămîne nimic drept printre
c oameni după ce apune soarele. Stăruind să aflu ce susține la rîndul lui, îmi răspunde: focul[162]. Dar nici asta nu-i lesne de înțeles. Un altul pretinde că nu e chiar focul, ci însăși căldura cuprinsă în foc. Încă un altul declară că ia în bătaie de joc toate acestea și că aceea ce este drept, așa cum o afirmă și Anaxagoras[163], ar fi *intelectul (noûs)*[164]; căci este de sinestătător, spune el, neamestecat cu altceva și pune în ordine lucrurile, străbătîndu-le pe toate. Dar aici, prietene, mă aflu într-un impas încă mai mare decît înainte, cînd încercam să mă instruiesc asupra a ce
d poate fi socotit drept. Oricum, cu privire la cercetarea noastră în legătură cu numele, acesta pare să-i fi fost dat din pricinile mai sus enumerate.

HERMOGENES Îmi pare, Socrate, că pe acestea le-ai auzit de la cineva în loc să le născocești tu acum.

SOCRATE Dar pe celelalte?

HERMOGENES Nu, în nici un caz.

SOCRATE Atunci ascultă. Căci s-ar putea să te amăgesc mai departe și cu restul, făcîndu-te să crezi că nu din auzite știu ceea ce spun. După dreptate *(dikaiosýne)* ce ne mai rămîne? Curajul, îmi pare, încă nu l-am cercetat. Dacă e limpede că *nedreptatea*

(adikía) este în fapt o piedică pentru *ceea ce străbate (toũ diaióntos)*[165], în schimb *curajul (andreía)* arată e
că își dobîndește numele în luptă. Or, lupta, dacă în realitate lucrurile curg, nu poate fi altceva decît: curent contrar. Dacă am îndepărta pe *d* din numele de *andreía* (curaj), atunci numele *anreía* dă lămurire pentru curaj însuși[166]. Este limpede însă că nu înaintea oricărui curent este curajul un curent contrar, ci doar înaintea aceluia care curge împotriva a ceea ce este drept; căci altminteri nimeni n-ar lăuda curajul.
Dar și *tò árren* (bărbăția) și *anér* (bărbat) au o legătură 414 a
cu *tē áno rhoē* (cursul care merge în sus). *Gyné* (femeie) îmi pare că vrea să fie *goné* (generație). Iar *tò thēly* (femininul) pare să-și ia numele de la *thelē* (sîn). Dar *he thelé* (sînul), Hermogenes, nu înseamnă de fapt *a face să crească (tethelénai)*, așa cum se întîmplă cu plantele care sînt udate?

HERMOGENES Așa se pare, Socrate.

SOCRATE Iar însuși cuvîntul *thállein* (a înflori)[167] îmi pare că reprezintă creșterea tinerilor în ceea ce are ea grăbit și brusc. Și este, de fapt, ce a imitat alcătuitorul cuvîntului, formîndu-l din *theīn* și *hálles-*
thai (a sări). Dar nu iei seama că-mi ies din făgaș b
de cîte ori dau de un tărîm mai lin? Totuși, ne rămîn destule probleme, și încă din cele ce trec drept însemnate.

HERMOGENES Adevărat spui.

SOCRATE Una din ele este să vedem ce vrea să fie *arta (téchne)*.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Oare nu arată lucrul acesta o *instăpînire a cugetului* pe ceva *(héxin noũ)* dacă scoțînd litera *t*
am insera *o* între *ch* și *n*, *n* și *ē*?[168]. c

HERMOGENES Anevoioasă cale, Socrate!

SOCRATE Dar, prietene, nu știi că primele nume statornicite au fost cu totul învăluite, de către cei care vroiau să le dea o anumită solemnitate, adăugînd și scoțînd litere pentru eufonia cuvintelor? Astfel încît ele au fost întoarse pe toate fețele, fie prin

înfrumusețarea lor, fie prin trecerea timpului. De pildă, în cuvîntul *katóptron* (oglindă) nu-ți pare nefi-
d rească introducerea literei *r*?[169] Dar astfel de lucruri, cred eu, fac doar aceia care, nesinchisindu-se de adevăr, modelează pur și simplu limba, intercalînd atîtea litere în cuvintele primitive, încît pînă la urmă nici un om nu mai poate înțelege ce vrea să spună numele. De pildă, în loc de *Phix*[170] ei numesc *Sphinx*, sfinxul; la fel cu multe altele.

HERMOGENES Așa este, Socrate.

SOCRATE Dacă însă i s-ar îngădui cuiva să adauge ori să scoată orice ar voi din nume, atunci s-ar ivi o mare înlesnire, întrucît orice nume s-ar putea potrivi oricărui lucru.

e HERMOGENES Ai dreptate.

SOCRATE Am, de bună seamă. Dar, întocmai unui supraveghetor înțelept, cred că trebuie să iei seama la măsură și la iscusință.

HERMOGENES Aș vrea asta.

SOCRATE Și eu o vreau alături de tine, Hermogenes.
415 a Dar să nu-mi ceri prea multă acribie, prietene, să nu-mi iei vlaga din piept și să moi puterea și-avîntul din mine[171].

Iată tocmai ajung la culmea celor pe care le-am spus. Și asta de îndată ce vom fi cercetat, după cuvîntul *meșteșug (téchne)*, pe cel ce înseamnă *acțiune meșteșugită (mechané)*. *Mechané* îmi pare a fi semnul *reușitei (ánein)*[172] pe scară mai mare. Căci *mékos* înseamnă într-un fel mărime întinsă. Prin urmare, din aceste două cuvinte *mékos* și *ánein*, a fost alcătuit numele *mechané*. Dar, așa cum o spuneam, trebuie să mergem pînă la culmea cercetărilor noastre: într-adevăr, ne revine să cercetăm ce anume înseamnă
b *virtutea (areté)* și *viciul (kakía)*. În privința primului termen, nu văd încă lămurit, cel de-al doilea însă îmi pare limpede: căci e în consonanță cu toate cele de mai înainte. De vreme ce lucrurile sînt în mișcare, tot *ceea ce e în proastă mișcare (kakōs ión)* ar fi *viciu (kakía)*. Această *proastă mișcare* înspre fapte

(tò kakōs iénai) poartă denumirea de viciu îndeosebi atunci cînd se află în suflet. Ce poate însemna însă această *proastă mișcare,* cred eu că se arată în [cuvîntul] *lașitate (deilía),* pe care încă nu l-am cercetat, ci l-am trecut cu vederea, atunci cînd ar fi trebuit să-l examinăm după *curaj (andreía)*[173]. Dealtfel, cred că am trecut cu vederea și altele, multe. c
Oricum, *deilía* semnifică o legătură puternică a sufletului, căci *lían* (foarte) înseamnă într-un fel „forță". Prin urmare *lașitatea (deilía)* ar fi o *legătură (desmós) puternică (lían),* cea mai puternică a sufletului; după cum și *perplexitatea (aporía)* e un rău și, pe cît se pare, tot ceea ce pune piedică atît *mișcării (iénai)* cît și *deplasării (poreúesthai).* Aceasta pare deci să arate *mișcarea cea rea (kakōs iénai): deplasarea (poreúesthai)* stingherită și împiedicată; iar cînd sufletul se comportă așa, înseamnă că se umple de viciu. Dacă într-o asemenea situație se dă numele de *kakía,* contrariul acesteia ar fi *virtutea (areté)*[174].
Ea semnifică în primul rînd bunul mers, apoi *cursul* d
mereu (rhoēn ... aeí) liber al sufletului bun; astfel încît *ceea ce curge veșnic (aeì rhéon),* nestînjenit și fără piedică, a primit, pe cît se pare, această denumire. Și este numită pe drept *aeireíte,* poate chiar *haireté* (demnă de alegere), întrucît această însușire e *cea mai demnă de alegere (hairetotátes)*; iar apoi, în urma contracției a primit numele de *areté.* Dar poate vei spune că iarăși născocesc[175]. Eu susțin însă următoarele: dacă numele *viciului (kakía),* așa cum l-am lămurit mai înainte, e potrivit, atunci și numele *virtuții* e
(areté) trebuie să fie potrivit.

HERMOGENES Dar *kakón* (rău), prin care ai dat 416 a
seama de multe din cele de mai înainte, ce noimă să aibe numele acesta?

SOCRATE Îmi pare ciudat cuvîntul, pe Zeus, și greu de interpretat. Voi pune deci în joc și în privința lui mijlocul acela meșteșugit[176] folosit mai înainte.

HERMOGENES Care anume?

SOCRATE Acela de a spune că are şi el o origine cumva barbară.

HERMOGENES Şi, de fapt, pari să ai dreptate susţinînd-o. Dar, dacă vrei, să le lăsăm pe acestea, şi să încercăm să vedem cuvintele *kalón* (frumos) şi *aischrón* (urît)[177], ce bună îndreptăţire au.

SOCRATE Ei bine, la *aischrón* (urît) îmi pare lămurit
b care îi e noima, întrucît şi el este în consonanţă cu cele dinainte. Într-adevăr, ceea ce împiedică şi reţine curgerea realităţilor îmi pare a fi întotdeauna stigmatizat de către cel care a instituit numele. Iar în cazul acesta, *ceea ce reţine veşnic cursul (acì ischonti tòn rhoūn)*, a primit din partea lui numele de *aeischorroūn*; acum însă sub formă contrasă îi spunem *aischrón*.

HERMOGENES Ce este însă cu *kalón* (frumos)?

SOCRATE Asta e mai greu de înţeles[178]. Şi totuşi e vorba numai de armonia [de idei], precum şi schimbarea de lungime a literei *o*[179].

HERMOGENES Cum aşa?

SOCRATE Mie îmi pare a fi o denumire a gîndirii cuvîntul acesta.

HERMOGENES Ce vrei să spui?

c SOCRATE Iată, care crezi tu că este obîrşia denumirii fiecăreia dintre realităţi? Oare nu ceea ce vine să instituie numele?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Şi nu-i aşa că acest lucru îl va face gîndirea, fie a zeilor, fie a oamenilor, fie a amîndurora?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Iar *ceea ce a numit (tò kalésan)* lucrurile şi *ceea ce le numeşte (tò kaloūn)*[180] nu este oare una şi aceeaşi: gîndirea?

HERMOGENES Aşa se pare.

SOCRATE Şi nu-i aşa că toate cîte sînt lucrări ale intelectului şi gîndirii, numai acestea sînt de lăudat, iar cîte nu, de osîndit?

HERMOGENES Întru totul.

d SOCRATE Spune-mi, meşteşugul de a lecui nu produce leacuri şi cel de a construi, construcţii? Sau cum crezi?

HERMOGENES La fel și eu.

SOCRATE Și deci frumosul, pe cele frumoase.

HERMOGENES Așa se cuvine.

SOCRATE Dar acesta nu este, așa cum spunem, gîndirea?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Această denumire, *frumosul (tò kalón)*, este deci în chip potrivit dată cugetului, înfăptuitor de astfel de lucruri pe care noi le numin și le slăvim drept frumoase[181].

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Și acum, ce ne mai rămîne din cuvintele e
de același soi?

HERMOGENES Acelea în legătură cu ce e bun și frumos ca: *favorabil (xymphéron), avantajos (lysiteloūn), folositor (ophélimon), aducător de cîștig (kerdaléon)* și contrariile lor. 417 a

SOCRATE În ce privește cuvîntul *favorabil (xymphéron)*, cu ajutorul cercetărilor de mai înainte, tu însuți i-ai putea găsi încă de pe acum un înțeles, căci pare a fi într-un fel frate cu *știința (epistéme)*. Într-adevăr, cuvîntul nu exprimă altceva decît *laolalta deplasare (tèn háma phorán)* a sufletului cu lucrurile. Iar cele cîte se săvîrșesc sub o astfel de mișcare sînt numite *sympheronta* și *sýmphora* de la faptul de a fi *laolaltă purtate în cerc (sympery phéresthai)*.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE *Kerdaléon* (aducător de cîștig) vine de la *kérdos* (cîștig). Iar *kérdos* — dacă-l înlocuim pe *d* b
cu *n* — ne arată limpede ce vrea să însemne: căci exprimă binele *(agathón)* dar în alt chip. Într-adevăr, binele se *amestecă (keránnytai)* cu toate lucrurile străbătîndu-le, și această virtute a lui a fost denumită ca atare. Punînd *d* în loc de *n* s-a spus *kérdos*.

HERMOGENES Dar *lysiteloūn* (avantajos), ce înseamnă?

SOCRATE Aș zice, Hermogenes, că nu are înțelesul pe care i-l dau negustorii de mărunțișuri atunci cînd c
își achită o datorie; nu în acest sens mi se pare că

trebuie luat *lysiteloūn*, ci, dat fiind că reprezintă mișcarea cea mai vie în sînul realului, nu îngăduie ca lucrurile să se fixeze şi nici ca, odată ţinta mişcării atinsă, procesul să se curme şi oprească; în schimb el eliberează statornic trecerea, cînd acesta ar încerca să atingă un scop, și o pregătește să fie fără sfîrșit şi nepieritoare. În felul acesta, cred eu că i s-a dat binelui calificativul de *lysiteloūn*. Adică ceea ce *eliberează de orice capăt (lýon tò télos)* trecerea, aceasta a fost numit *lysiteloūn*. *Ophélimon* (folositor), însă, este un cuvînt străin; de el s-a slujit adesea şi Homer în *ophéllein* care înseamnă „a spori" și „a face"[182].

d HERMOGENES Dar cu contrariile acestor nume, cum stăm?

SOCRATE Pe acelea dintre ele care pur şi simplu neagă, nu cred că e cazul să le mai examinăm.

HERMOGENES Care anume?

SOCRATE *Nefavorabil (axýmphoron)*, *nefolositor (anophelés)*, *neavantajos (alysitelés)* şi *lipsit de cîștig (akerdés)*.

HERMOGENES Adevărat spui.

SOCRATE Dar să trecem la *vătămător (blaberón)* și *păgubitor (zemiōdes)*.

HERMOGENES Da.

SOCRATE *Blaberón* (vătămător) înseamnă *ceea ce*
e *vatămă cursul lucrurilor (blápton tòn rhoūn)*. Iar *bláptov* (ceea ce vatămă) semnifică, la rîndul său, *ceea ce vrea să înhațe (boulómenon háptein)*. Or, *a înhăța (háptein)* și *a înlănțui (deīn)* sînt unul şi acelaşi lucru: iar aceasta arată peste tot o osîndă. Prin urmare, *ceea ce vrea să înhațe cursul lucrurilor (tò boulómenon háptein rhoūn)* ar fi cît se poate de potrivit numit *boulapteroūn* și prin eufemism, cred eu, *blaberón* (vătămător).

HERMOGENES Dar pestrițe îți mai ies, Socrate, cuvintele. Uite, acum, de pildă, îmi păreai ca și cum
418 a ai fi cîntat la flaut preludiul *nomos*-ului Atenei[183], în vreme ce rosteai acel *boulapteroūn*.

SOCRATE Nu eu sînt, Hermogenes, vinovatul, ci aceia care au instituit numele.

HERMOGENES E adevărat ce spui. Dar *zemiōdes* (păgubitor) ce poate fi?

SOCRATE Ce ar putea fi, de fapt, *zemiōdes*? Ia seama, Hermogenes, cîtă dreptate am atunci cînd spun[184] că adăugarea și scoaterea de litere schimbă cu totul înțelesul cuvintelor; astfel încît cele mai mici prefaceri le fac uneori să semnifice tocmai contrarul. b
Astfel, de pildă, în *tò déon*. Căci m-am gîndit la el și mi l-am amintit pornind de la un lucru pe care aveam tocmai de gînd să ți-l spun și anume: că limba noastră de azi[185], această frumoasă limbă, a întors cuvintele *déon* (ceea ce se cuvine) și *zemiōdes* (păgubitor) pînă le-a făcut să arate contrarul, ascunzîndu-le înțelesul, în vreme ce limba veche arată limpede ce înseamnă atît unul cît și celălalt.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Am să ți-o spun. Tu știi că strămoșii noștri se foloseau din plin de *i* și de *d* și nu cel mai puțin femeile, care îndeosebi păstrează vorbirea veche[186]. c
Astăzi *i* este înlocuit cu *e* sau *ē*; iar *d* cu *z* ca fiind mai alese.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE De pildă, cei din vremurile foarte vechi, numeau *ziua (heméra)*: *himéra* sau *heméra* pe cînd cei de azi o numesc *heméra*[187].

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Dar, știi oare, că numai acest nume vechi redă gîndirea dătătorului de nume? Într-adevăr, doar în măsura în care oamenii se bucurau și *doreau* d
(himeírousin) acea lumină, care se isca din întuneric, a primit ea numele de *himéra* (dorita).

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Astăzi însă, sub această formă emfatică nici nu-ți mai poți da seama ce vrea să spună cuvîntul *heméra*. Totuși există unii care cred că *heméra* a fost numită astfel de la faptul că ziua *îmblînzește (hémera poieī)*.

HERMOGENES Aşa cred şi eu.

SOCRATE Dar despre *jug (zygón)*, ştii că cei vechi îl numeau *dyogón*?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Numai că în vreme ce *zygón* nu reprezintă
e nimic, *dyogón* a fost pe drept dat unei perechi *(dyoîn)* de animale trăgătoare *pentru transport (es tèn agogén)*. Astăzi însă se spune *zygón*. Şi la fel se întîmplă cu o mulţime de alte cuvinte.

HERMOGENES Aşa se pare.

SOCRATE Potrivit acestora, aşadar, *déon*, astfel pronunţat, semnifică în primul rînd contrariul faţă de toate cuvintele legate de bine; căci *cuvenitul (déon)* fiind o formă a binelui, pare să fie o legătură *(desmós)* şi o piedică a mişcării, ca şi cum ar fi frate cu *vătămătorul (blaberós)*[188].

HERMOGENES De bună seamă, Socrate, aşa pare.

SOCRATE Nu, însă, dacă ne folosim de vechiul
419 a nume, ce pare să fi fost instituit în chip mult mai potrivit decît cel de acum. El va fi în consonanţă cu toate denumirile binelui mai înainte date[189], numai dacă vei înlocui pe *e* cu *i*, întocmai celui vechi. Căci *díon* (ceea ce străbate)[190] iar nu *déon* (ceea ce leagă) semnifică la rîndul său binele pe care îl slăveşte. Şi astfel, cel ce instituie numele nu este în contradicţie cu el însuşi, căci *déon* (cuvenit), *ophélimon* (folositor), *lysitcloûn* (avantajos), *kerdaléon* (aducător de cîştig), precum şi *agathón* (bun), *xymphéron* (favorabil) şi *eúporon* (lesne străbătător) par a fi toate unul şi acelaşi lucru: prin felurite nume ele semnifică *ceea ce rînduieşte (tò diakosmoûn)* şi înaintează *(ión)*, acţiuni pretutindeni lăudate; pe cînd *ceea ce opreşte*
b *(ischon)* şi *leagă (doûn)*[191] e defăimat. Cît despre *păgubitor (zemiōdes)*, dacă potrivit vechii rostiri[192] am înlocui pe *z* cu *d*, ţi s-ar părea că numele a fost dat pentru a exprima *ceea ce înlănţuie mişcarea (doûn tò ión)* şi anume *demiōdes*.

HERMOGENES Dar cu *plăcerea (hedoné), durerea (lýpe), dorința (epithymía)* și altele asemenea, cum stau lucrurile, Socrate?

SOCRATE Mie nu-mi par prea grele, Hermogenes.
Căci *hedoné* (plăcerea) pare a fi numele acelei acțiuni
care tinde către *satisfacție (he ónesis)*; introducîndu-se
însă un *d*, s-a spus *hedoné* în loc de *heoné*[193]. *Lýpe*
(durere) pare să-și ia numele de la *disoluția (dialýsis)*
pe care o îndură corpul într-o asemenea stare[194]. c
Anía (amărăciunea) e *ceea ce împiedică mișcarea*
(an-iénai)[195]. *Algedón* (chin), mi se arată cumva străin,
luîndu-și numele de la *algeinón* (chinuitor). *Odýne*
(suferința) pare să-și ia numele de la *implîntarea*
(endýsis) durerii. În privința lui *achthedón* (împovărare)
însă, așa cum e limpede pentru oricine numele arată
îngreunarea mișcării. *Chará* (bucurie)[196], pare să-și
ia numele de la *revărsarea (diachýsis)* și lunecarea
lesnicioasă a cursului *(rhoē)* sufletului. *Térpsis* (desfă- d
tare) vine de la *terpnón* (desfătător). Iar *terpnón*
e numit așa de la acea unduire a sa prin suflet,
întocmai unei suflări. De fapt ar trebui să i se spună
hérpnoun, cu timpul însă a devenit *terpnón*. *Euphro-*
sýne (bucurie) nici nu are nevoie de lămurire: e limpe-
de pentru oricine că-și ia numele de la *mișcarea* sufle-
tului *bine armonizată (eū ... sympphéresthai)* cu lucru-
rile. De fapt ar trebui să i se spună *eupherosýne*;
totuși noi o numim *euphrosýne*. Nici *epithymía* (dorință)
nu e greu de dezlegat, de vreme ce e limpede că-și
ia numele de la puterea care trimite către impetuozi-
tatea spiritului *(epì tòn thymòn ioūse)*. Iar *thymós* e
(impetuozitatea spiritului) și-ar lua acest nume de
la tumultul *(thýsis)* și clocotul sufletului[197]. *Hime-*
rós (năzuință) însă, a fost numit astfel de la curentul
(rhoūs) care atrage cel mai puternic sufletul. Întrucît
el *curge avîntîndu-se (hiémenos rheī)* în *urmărirea* 420 a
(ephiémenos) lucrurilor, iar astfel atrage cu putere
sufletul prin *impetuozitatea cursului său (hésin tēs*
rhoēs), ei bine, de la întreagă această capacitate i
s-a dat numele de *hímeros*. La rîndul său, *póthos*

(dor) este numit astfel prin aceea că indică lipsa de legătură cu prezentul [*dorință (hímeros)* și *curs (rheúma)*], dar cu ceva care *se găsește în afară (állothí pou)* și *e absent (apóntos)*. De aici și numele de *póthos* în loc de *hímeros*, care era în legătură cu prezența obiectului dorit, în vreme ce *póthos* exprimă absența a ceea ce e dorit. *Éros* (dragostea) însă,
b întrucît dinafară *curge înăuntru (esreĩ)* și întrucît curentul acesta nu este propriu celui care-l deține, ci se introduce din afară prin ochi[198], din această pricină a fost numit în vechime *ésros*, de la *esreĩn* (a curge în) — căci ne foloseam atunci de *o*[199] în loc de *ō* — ; astăzi însă, e numit *éros* prin schimbarea lui *ō* în *o*. Dar ce spui tu că rămîne să mai cercetăm?

HERMOGENES *Dóxa* (părere) și altele de felul acesta, cum îți par ție?

SOCRATE *Dóxa* (părere), de fapt, își trage numele fie de la *urmărirea (dióxis)* pe care o întreprinde sufletul căutînd *(diókousa)* să afle cum stau lucrurile,
c fie de la *lovitura cu arcul (tóxou bolē)*. Mai degrabă aceasta din urmă[200]. Oricum, *oíesis* (părere) e în consonanță cu ea. Într-adevăr, cuvîntul pare să arate un *avînt (oĩsis)* al sufletului[201] către lucru spre a afla ce fel este natura fiecăreia dintre realități; după cum *voința (boulé)* redă întrucîtva *lovitura (bolé)*, iar *boúlesthai* (a voi) înseamnă *ephíesthai* (a ținti) dar și *bouleúesthai* (a chibzui). Toate aceste cuvinte care se leagă de *dóxa* nu par altceva decît anumite aproximații ale *loviturii (bolē)*, după cum, în sens contrar, *incapacitatea de-a atinge ceva (aboulía)* pare a fi o *rea-țintire (atychía)* ca și cum *nu am lovi (ou balóntos)* sau *nu am atinge (oudè tychóntos)* ceea ce căutam să lovim și ceea ce urmăream cu privire la cele ce chibzuiam și doream.

d HERMOGENES Îmi pare, Socrate, că adaugi cam prea multe.

SOCRATE De fapt zeul e la capătul lui[202]. Oricum, aș mai vrea cuvîntul *anánke* (necesitate) să-l lămuresc — întrucît urmează celor tocmai spuse — și încă

hekoúsion (de bună voie). *Ceea ce e probabil (heīkon)* și nu se opune— dar, așa cum o spuneam — ceea ce probabil cedează pentru cel ce merge *(heīkon tō iónti)* și are loc potrivit voinței, iată ce înseamnă numele de *hekoúsion*. *Necesarul (anankaīon)* și ceea ce se opune, fiind împotriva voinței, s-ar referi la greșeală și ignoranță[203]; el e asemuit cu un drum prin rîpe *(ánke)* care, greu de străbătut, stîncoase, e
aspre și împădurite, împiedică mersul. De aici, poate, a primit numele de *anankaīon*, prin asemuirea sa cu un drum printr-o rîpă. Dar, atîta vreme cît avem putere, să nu o lăsăm să se împuțineze. Nici tu nu o lăsa, ci întreabă-mă.

HERMOGENES Te voi întreba, așadar, despre cele 421 a
mai de seamă și frumoase nume: *adevărul (alétheia)*, *minciuna (pseūdos)*, *ființa (tò ón)* și apoi, despre însuși cuvîntul în jurul căruia se poartă întreagă convorbirea noastră: *numele (ónoma)*, pricina pentru care e numit așa.

SOCRATE De fapt, înțelegi tu ceva prin *maíesthai*?

HERMOGENES Eu, da: faptul de a cerceta.

SOCRATE Ei bine, numele îmi pare făurit dintr-o rostire[204], care spune că numele *(ónoma)* este *realitatea (ón)* către care țintește cercetarea. Dar o vei recunoaște și mai bine în ceea ce noi numim *onomastón* (ce poate fi numit). Într-adevăr, se arată limpede aici că *ființa (ón)* este aceea cu privire la care are loc cercetarea *(hoū másma)*[205]. Cît despre *alétheia* b
(adevăr)[206] și el pare un cuvînt compus din altele. În fapt, mișcarea divină a ființei e cea care pare să fie exprimată prin cuvîntul *alétheia*, adică *ále theía* (alergare divină). *Pseūdos* (minciună) însă, este contrariul mișcării. Căci și aici revine osînda față de tot ce este împiedicat, silit fiind să rămînă în odihnă. Cuvîntul a fost alcătuit după modelul *celor adormiți (katheúdousi)*; numai că adăugarea lui *ps* ascunde semnificația cuvîntului *(pseúdein-heúdein)*. Cît despre *ón* (ființă) și *ousía* (esență), ele se acordă cu *alethés* (adevăr) atunci cînd primesc un *i*: în cazul

c acesta *ón* înseamnă *ión* (mergînd), iar la rîndul său *ouk ón*, după cum îl rostesc unii, ajunge să fie *ouk ión*[207] (cel ce nu devine).

HERMOGENES Îmi pare, Socrate, că ai desfăcut în părți cu tot curajul, cuvintele acestea. Dar dacă cineva te-ar întreba cu privire la *tò ión* (ceea ce merge), *tò rhéon* (ceea ce curge) și *tò doūn* (ceea ce înlănțuie), care este dreapta potrivire a acestor nume?

SOCRATE Ce i-am răspunde, vrei să spui, nu-i așa?

HERMOGENES Întocmai așa.

SOCRATE De fapt noi, încă de adineaori[208], am pus în joc astfel de nedumeriri, încît să pară că avem ceva de răspuns.

HERMOGENES Ce nedumerire anume?

SOCRATE Aceea de a ne întreba, atunci cînd nu
d înțelegem un nume, dacă nu cumva are o origină barbară. Și poate este ceva adevărat pentru cîte unul din ele, dar poate și vechimea lor[209] face ca numele primitive să scape cercetării noastre. De vreme ce numele au fost întoarse în toate chipurile[210], n-ar fi nimic de mirare dacă limba veche, față de cea de azi, nu s-ar deosebi întru nimic de una barbară.

HERMOGENES Nu vorbești deloc fără temei[211].

SOCRATE Da, e firesc ce spun. Totuși cercetarea aceasta nu-mi pare că îngăduie expediente[212], ci se cuvine să ne străduim și să urmărim lucrurile cu luare-aminte. Să ne gîndim deci: dacă cineva ar întreba mereu, din ce este alcătuit numele rostit, și-apoi din nou, s-ar întreba despre cuvintele acelea,
e la rîndul lor, din ce elemente de cuvinte se compun, și s-ar informa în continuare la nesfîrșit, nu ar fi oare necesar ca pînă la urmă cel care răspunde să renunțe s-o mai facă?

HERMOGENES Așa mi se pare.

422 a SOCRATE Cînd anume cel care ar înceta de a mai răspunde ar face-o pe bună dreptate? Nu cumva în clipa cînd ar ajunge la acele nume care sînt, într-un fel, elementele celorlalte rostiri și nume? Căci acestea,

nu pe bună dreptate ar mai apărea drept compuse și ele din alte nume, dacă lucrurile stau așa. Iată, de pildă, *agathón*, despre care tocmai spuneam[213] că ar fi compus din *agastón* (admirabil) și din *thóon* (repede); pe *thóon* l-am putea lua, eventual, din diferite cuvinte, iar acestea din altele încă. Dar dacă am b
obține cumva ceea ce nu mai e compus din diferite nume, atunci am spune pe drept că am ajuns la un „element" și că nu trebuie să ne mai raportăm la alte nume.

HERMOGENES Îmi pare drept ce spui.

SOCRATE Atunci, dacă numele despre care tocmai mă întrebai ar fi elementare, nu ar trebui cumva să recurgem la un alt procedeu, pentru a cerceta care e dreapta lor potrivire?

HERMOGENES E probabil.

SOCRATE Da, e probabil, Hermogenes. Oricum, toate numele de mai înainte par să se rezolve în acestea. c
Iar dacă lucrurile stau așa cum îmi par mie, hai atunci să cercetăm încă o dată împreună, ca să nu ajung să bat cîmpii[214] cînd spun care anume trebuie să fie dreapta potrivire a numelor primitive.

HERMOGENES Vorbește numai; atît cît îmi stă în puteri, voi cerceta-o alături de tine[215].

SOCRATE Că nu există, așadar, decît o singură dreaptă potrivire a oricărui nume, fie el primul sau ultimul, și că nici un nume ca atare nu se deosebește de celelalte, cred că ești de aceeași părere și tu.

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Dar în privința numelor pe care tocmai d
le-am cercetat, dreapta lor potrivire nu era oare într-astfel încît să arate care este natura fiecăreia dintre realități?

HERMOGENES Cum să nu?

SOCRATE Acest rost trebuie să se găsească deci, nu mai puțin la numele primitive decît la cele derivate, de vreme ce sînt nume.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dar cuvintele derivate, pe cît se pare, îndeplinesc acest rost doar prin mijlocirea cuvintelor prime.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Fie. Dar numele primitive, cele care nu mai au la bază altele, în ce chip vor face ele — pe cît e cu putință — ca realitățile să ne fie redate cu cea mai mare limpezime, de vreme ce ele trebuie
e să fie nume? Răspunde-mi la asta: dacă noi nu am avea voce, nici limbă, dar am vrea să ne indicăm unii altora lucrurile, oare nu am încerca așa, întocmai celor muți, să ne facem semne cu mîinile, capul și restul corpului?

HERMOGENES Cum altfel, Socrate?

423 a SOCRATE Dacă am vrea, de pildă, să reprezentăm „susul" și „ușorul", nu am ridica mîna către cer, imitînd[216] astfel însăși natura lucrului? În vreme ce pentru „jos" și „greu" am coborî-o spre pămînt?[217] Iar dacă am vrea să reprezentăm un cal alergînd sau vreun alt animal, tu știi că atunci ne vom potrivi în așa fel trupurile și gesturile încît să fie cît mai asemănătoare cu ale lor.

HERMOGENES Cred că trebuie să fie neapărat așa cum spui.

SOCRATE Mă gîndesc astfel că există un mijloc de reprezentare prin trup[218], cînd acesta imită, pe
b cît se pare, aceea ce ar vrea să reprezinte.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar de vreme ce vrem să reprezentăm lucrurile prin voce, limbă și gură, nu vom obține oare reprezentarea fiecăruia prin chiar acest fel[219] și anume ori de cîte ori ele imită un lucru?

HERMOGENES Neapărat, după cîte cred eu.

SOCRATE Prin urmare, numele este — pe cît se pare — o imitație prin voce a realității imitate și cel care imită denumește prin voce, atunci cînd imită.

HERMOGENES Așa-mi pare.

c SOCRATE Dar, pe Zeus, mie încă nu-mi pare bine spus lucrul, prietene[220].

HERMOGENES Cum aşa?

SOCRATE Am fi siliţi atunci să recunoaştem că aceia care imită oile, cocoşii şi alte animale, denumesc ceea ce imită.

HERMOGENES E adevărat ce spui.

SOCRATE Şi îţi pare că e bine?

HERMOGENES Mie nu. Dar, Socrate, ce fel de imitaţie ar fi atunci numele?

SOCRATE În primul rînd, pe cît mi se pare mie, d
nici una, în cazul că imităm lucrurile aşa cum le-am imita prin muzică, deşi atunci le imităm slujindu-ne tot de voce; în al doilea rînd, dacă imităm şi noi cele pe care le imită muzica, nici măcar această acţiune a noastră nu-mi pare să însemne „a numi". De fapt, iată ce vreau să spun: lucrurile au fiecare sunet şi formă, iar multe din ele chiar culoare, nu?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dacă, aşadar, cineva imită acestea, se dovedeşte că totuşi nu în asemenea imitaţii constă meşteşugul denumirii. Căci una din ele este muzica, iar cealaltă pictura. Nu-i aşa?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar ce crezi acum? Oare fiecare lucru e
nu-ţi pare că are o natură proprie, aşa cum îşi au fiecare culoarea şi celelalte, pe care tocmai le indicam?[221]. Iar în primul rînd, culoarea şi sunetul ele însele nu au fiecare propria lor natură, la fel cu toate celelalte cîte merită denumirea de lucruri existente?[222]

HERMOGENES Aşa-mi pare.

SOCRATE Atunci dacă cineva ar putea imita, cu litere şi cu silabe, chiar aceasta, adică natura fiecărui lucru[223], oare nu ar reprezenta lucrul acela aşa cum este? Nu?

HERMOGENES Întru totul. 424 a

SOCRATE Şi cum l-ai numi pe cel care ar avea o asemenea capacitate? Pe unul l-ai făcut muzician, iar pe altul pictor, ceva mai înainte. Dar pe acesta?

HERMOGENES Iată, Socrate, pe cine căutăm noi de atîta vreme: pe dătătorul de nume.

SOCRATE Dacă e adevărat, ar trebui, pe cît se pare, să cercetăm de aci încolo acele cuvinte despre care mă întrebai și anume: *rhoē* (curent), *iénai* (mergerea) și *schésis* (oprirea a ceva) pentru a vedea dacă prin literele și silabele lor le este prinsă sau nu reali-
b tatea, în așa fel încît să le fie imitată natura?

HERMOGENES Fără-ndoială.

SOCRATE Hai să vedem, dacă acestea sînt singurele nume primitive, sau dacă mai sînt și multe altele.

HERMOGENES Eu cred că mai sînt și altele.

SOCRATE Asta se poate. Dar care ar fi mijlocul de a deosebi de unde începe să imite, cel care imită? De vreme ce prin silabe și litere[224] se obține imitația naturii, nu este oare mai potrivit să deosebim în primul rînd elementele, întocmai celor care, îndelet-
c nicindu-se cu ritmurile, deosebesc mai întîi virtuțile elementelor, apoi ale silabelor și, abia apoi ajung să cerceteze ritmurile, iar mai înainte nu?[225]

HERMOGENES Așa e.

SOCRATE Nu se cuvine, prin urmare, ca și noi să deosebim mai întîi vocalele, apoi dintre celelalte — pe specii — consoanele și mutele[226], căci așa vorbesc cei iscusiți într-acestea; și, de asemenea cele care nu sînt vocale, dar nici mute, iar în rîndul vocalelor ele însele să deosebim unele de altele speciile,
d cîte sînt? După ce vom fi deosebit acestea, va trebui să deosebim cu grijă și toate acele realități cărora urmează să li se dea nume[227], pentru a vedea dacă există unele clase, la care se pot raporta toate ca fiind elemente, și datorită cărora le putem vedea pe ele însele, precum și dacă în ele există specii în același chip ca în elemente. După ce vom fi examinat cum se cuvine toate acestea, vom ști să raportăm fiecare element potrivit asemănării sale, fie că ar trebui să raportăm unul singur unuia singur, fie că ar trebui să amestecăm mai multe pentru unul, întocmai zugravilor care, vrînd să dobîndească asemănarea, folosesc

cînd purpura singură, cînd vreo altă culoare, sau chiar e
amestecă mai multe culori, de pildă atunci cînd pregătesc nuanța carnației omului, sau altceva de felul acesta, după cum, cred eu, fiecare tablou pare să ceară o anumită culoare[228]. Tot astfel vom aplica și noi elementele lucrurilor: unuia singur, unul singur — care va părea necesar — sau, mai multe, alcătuind ceea ce numim silabe; reunind apoi aceste silabe din care ar urma să se compună numele și verbele[229].
Și din nou, din aceste nume și verbe vom alcătui 425 a
ceva mare și frumos și întreg, așa cum o arătam mai sus despre viețuitor, pentru pictură; acum vom alcătui însă rostirea întreagă și o vom face prin meșteșugul de a numi, sau de a cuvînta, sau printr-un alt meșteșug. Dar mai degrabă nu noi vom face acestea — eu m-am lăsat dus de vorbă — , ci aceste alcătuiri, așa cum sînt, le-au făcut cei vechi. Se cuvine însă ca noi — dacă vom ști să cercetăm toate acestea cu
meșteșug — după ce le vom fi deosebit, să vedem b
dacă numele primitive și cele derivate au fost date în chip potrivit sau nu; căci a înlănțui lucrurile într-altfel mă tem că n-ar fi lucru de preț și nici cu rost, dragă Hermogenes.

HERMOGENES Pe Zeus, e cu putință, Socrate.

SOCRATE Cum atunci? Te crezi tu însuți în stare să faci astfel de deosebiri? Eu unul nu.

HERMOGENES De fapt sînt departe și eu.

SOCRATE Să lăsăm lucrul deci; sau vrei să încercăm atît cît ne-ar sta în putere și oricît de puțin am
fi în stare să vedem ceva, și anume, recunoscînd dinain- c
te, așa cum am făcut-o ceva mai sus privitor la zei, cum că la drept vorbind, nu știm nimic despre adevăr și că redăm numai părerile oamenilor despre ei?[230] Să procedăm la fel și acum, spunîndu-ne nouă înșine: dacă aceste deosebiri ar fi făcute fie de către altcineva, fie de către noi, așa ar trebui făcute. Acum însă, potrivit vorbei cunoscute, va trebui să ne îndeletnicim cu acestea „după puterile noastre"?[231]. Nu crezi așa? Sau ce ai de spus?

HERMOGENES Ba întru totul aşa îmi închipui şi eu.
d SOCRATE Pare ceva hazliu, cred, Hermogenes, ca
lucrurile să ne devină desluşite prin literele şi silabele
care le imită. Totuşi e necesar, de vreme ce nu avem
altceva mai bun la care să ne referim cu privire la
adevărul numelor primitive; doar dacă nu vrei să-i
imităm pe autorii tragici care, atunci cînd se află
în vreo încurcătură, recurg la mecanisme, făcînd
astfel să apară zeii[232], şi să ieşim deci noi înşine la
liman afirmînd despre numele primitive că zeii le-au
hotărît şi că de aceea ar fi potrivite? Oare să fie
e aceasta cea mai bună explicaţie pentru noi? Sau să fie
aceea că le-am împrumutat de la unii barbari[233] şi
că barbarii sînt mai vechi decît noi? Sau că, datorită
426 a vechimii lor, ele nu pot fi cercetate, aşa cum se întîmplă
şi cu cele barbare? Toate acestea nu ar fi altceva
decît expediente, şi încă pretenţioase, pentru cel care
nu ar vrea să dea socoteală de dreapta potrivire a
numelor primitive. De fapt, în orice chip ar nesocoti
cineva dreapta potrivire a numelor primitive, este cu
neputinţă a o cunoaşte pe cea a numelor derivate,
care sînt desluşite cu necesitate din primele, despre
care însă nimeni nu ştie nimic. Or, este limpede că
cel care se pretinde iscusit cu privire la derivate
trebuie să poată da seama, în primul rînd şi cît
b mai lămurit, de numele primitive, sau dacă nu, să fie
convins că despre derivate nu ar putea spune decît
fleacuri. Îţi pare cumva altfel?
HERMOGENES Nu, Socrate, cîtuşi de puţin.
SOCRATE De fapt, cele ce gîndesc eu cu privire
la numele primitive îmi par prea cutezătoare şi
chiar ridicole[234]. Dar ţi le voi împărtăşi, dacă vrei;
dacă tu însă poţi obţine de undeva lămurire mai
bună, încearcă, la rîndul tău, să mi-o împărtă-
şeşti.
HERMOGENES Aşa voi face. Vorbeşte dar cu îndrăz-
neală.
c SOCRATE În primul rînd, iată, litera *r* îmi pare a
fi un adevărat instrument în măsură să redea orice

fel de mişcare. Nu am spus însă de ce *mişcarea (kínesis)* are acest nume[235]; or, este limpede că vine de la *mergere (íesis)*, întrucît nu de *ēta* ne foloseam în vechime, ci de *eī*[236]. Iar începutul vine de la *kíein* — nume străin — ceea ce înseamnă *a merge (iénai)*. Prin urmare, dacă cineva i-ar găsi vechiul nume, în consonanţă cu limba noastră, numele potrivit ar fi *íesis*. Astăzi însă, de la străinul *kíein*[237], prin schimbarea lui *ē* şi introducerea lui *n*, se rosteşte *kínesis* [ar trebui însă *kieínesin* să se spună, sau *eīsin*][238]. d
Stásis (repaos), pe de altă parte, vrea să însemne negarea faptului de a merge, iar numele de „stásis" este dat prin înfrumuseţare[239]. Litera *r* însă, aşa cum o spuneam, îmi pare a fi, în mîinile celui care instituie cuvinte, un bun instrument spre a se adapta mişcării, întrucît reproduce mergerea. Oricum, el a folosit-o adesea în acest scop: în primul rînd chiar în *rheīn* (a curge) şi *rhoē* (curs) unde cu ajutorul acestei litere se imită mişcarea; apoi, în *tra-* e
chýs (aspru) şi încă în verbe ca de pildă *kroúein* (a lovi), *thraúein* (a măcina), *ereíkein* (a sfărîma), *thrýptein* (a frînge), *kermatízein* (a toca), *rhymbeīn* (a răsuci). Toate acestea legiuitorul le reprezintă de obicei cu ajutorul literei *r*; căci el vedea, îmi închipui, cum limba, la rostirea acestei litere, rămînea cît se poate de puţin pe loc, vibrînd în schimb cît se poate de mult[240]. De aceea mi se şi pare că s-a folosit de ea în alcătuirea unor asemenea cuvinte. Dimpotrivă, prin litera *i* el a redat tot ceea ce este uşor, şi mai ales în măsură de a răzbate prin toate lucrurile. 427 a
De aceea *iénai* (mergerea) şi *híesthai* (avîntarea) el le redă cu ajutorul lui *i*; după cum numind prin *ph*, *ps*, *s* şi *z*, ca litere aspirate, el imită de fapt toate cele ce au o asemenea trăsătură şi anume: *psychrón* (frig), *zéon* (clocotitor), *seíesthai* (a se cutremura) şi în general *seismós* (cutremurul). Şi atunci, cînd are de imitat *ceea ce suflă ca vîntul (physōdes)*, alcătuitorul de nume pare să folosească de obicei tot astfel de litere. Pe de altă parte, se pare că virtutea litere-

b lor *d* și *t*, care comprimă limba și o apasă, a fost socotită de folos pentru a imita *faptul de a înlănțui (desmós)* și *starea pe loc (stásis)*. Observînd apoi că limba alunecă mai ales cînd este pronunțat *l*, el a numit, prin asemuire, cele ce sînt *netede (leĩa)* și chiar *alunecarea (tó olisthánein)*, ceea ce *e uleios (liparón)* și *lipicios (kollōdes)*, precum și toate celelalte de același fel[241]. Și, întrucît alunecarea limbii este oprită de virtutea literei *g*, a imitat prin această
c literă ceea ce e *vîscos (glíschron)*, *dulcele (glyký)* și *cleiosul (gloiōdes)*. Luînd seama apoi la caracterul lăuntric al sunetului *n*, a numit *înăuntrul (éndon)* și *interiorul (entós)*[242], imitînd lucrurile cu litere. Lui *mégas* (mare) i-a dat un *a* și lui *mékos* (lungime) un *ē*, pentru că aceste litere sînt lungi[243]. Cum pentru *gongýlon* (rotund) avea nevoie de litera *o*, a împlîntat-o mai ales pe aceasta în cuvînt. Tot așa și pentru alte noțiuni: legiuitorul pare să le reducă la litere și silabe, creînd pentru fiecare dintre realități un semn și un nume, apoi pornind de la acestea spre a compune restul, pe calea imitației și prin chiar folosirea
d lor. Iată ce-mi pare mie, Hermogenes, a fi dreapta potrivire a numelor, dacă nu cumva Cratylos, aci de față, are altceva de spus.

HERMOGENES Ei bine, Socrate, Cratylos mă pune adesea în mari încurcături; așa cum o și spuneam la început[244], el pretinde că există o dreaptă potrivire a numelor, dar nu o spune limpede, și-atunci, cum să-mi dau eu seama dacă vorbește de bunăvoie așa confuz, sau pur și simplu fără să vrea?[245] Dar acum,
e spune-mi, Cratylos, așa, de față cu Socrate, îl încuviințezi tu în cele pe care le afirmă despre nume, sau ai cumva lucruri mai deosebite de spus? Și dacă ai, spune, fie ca să iei învățătură de la Socrate, fie ca să ne înveți pe noi amîndoi.

CRATYLOS Cum adică, Hermogenes? Crezi tu că e ușor să primești și să dai atît de repede învățătură asupra cîte unui lucru, și cu atît mai mult asupra unuia care pare dintre cele mai însemnate?

HERMOGENES Pe Zeus, eu nu cred. Dar vorba lui Hesiod îmi pare potrivită: 428 a

„chiar puţin cîte puţin dacă adună cineva, e spre folos"[246]. Dacă, aşadar, eşti în stare să dobîndeşti ceva cît de neînsemnat, nu pierde curajul, ci fă-i un bine lui Socrate aci de faţă, precum şi mie, cum e drept.

SOCRATE De fapt, eu însumi, Cratylos, nu aş putea susţine pînă la capăt nimic din cele ce am spus; am cercetat doar, aşa cum am crezut de cuviinţă, laolaltă cu Hermogenes. Prin urmare, vorbeşte cu îndrăzneală, dacă ai vreo părere mai bună, iar eu b voi fi gata să o primesc. Că ai avea totuşi de spus ceva mai izbutit decît cele de pînă acum, nu m-ar mira, de vreme ce tu însuţi îmi pari a fi cercetat astfel de lucruri, învăţînd deopotrivă şi de la alţii. Dacă ai deci ceva mai izbutit de spus, trece-mă şi pe mine drept unul din învăţăceii tăi[247] cu privire la dreapta potrivire a numelor.

CRATYLOS Într-adevăr, aşa cum spui, Socrate, m-am preocupat cu asemenea lucruri şi te-aş face, c poate, discipol. Mă tem însă că s-ar putea întîmpla tocmai dimpotrivă, venindu-mi în minte să-ţi dau răspunsul acela al lui Ahile rostit de el către Aias, în *Rugăminţi*[248]. Spune:

„Aias Telamoniene, mărite fruntaş al oştirii
Vorbele tale, mai toate, din inimă-mi par că sînt spuse"[249].

Aşa îmi pare şi mie, Socrate, că-ţi dai oracolele în chip deosebit de chibzuit, fie că eşti inspirat de Euthyphron, fie că vreo altă Muză sălăşluieşte demult în tine, fără s-o ştii.

SOCRATE Bunule Cratylos, de multă vreme mă d minunez eu însumi de înţelepciunea mea şi nu-mi vine să cred. Îmi pare aşadar că se cuvine să cercetez, într-un fel, din nou cele ce spun. Într-adevăr, a te amăgi pe tine însuţi e un fapt dintre cele mai supărătoare; iar cînd amăgitorul nu se depărtează o clipă, ci se ţine mereu de tine, cum să nu fie

grav de tot? Se cuvine, prin urmare, cred eu, să ne
întoarcem, în repetate rînduri, către cele mai înainte
spuse și să încercăm, potrivit vorbelor poetului, să
privim „deopotrivă înainte și în urmă”[250]. Așa și
e acum: să vedem ceea ce am spus. Dreapta potrivire
a numelui, afirmam noi, este aceea care arată natura
lucrului. Să pretindem că a spune aceasta e îndeajuns?

CRATYLOS După mine, întru totul, Socrate.

SOCRATE Așadar, pentru învățătură ne sînt date numele?

CRATYLOS Pe deplin.

SOCRATE Să spunem deci că e vorba aci de un meșteșug, unul care își are meșteșugarii săi?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Care meșteșugari?

429 a CRATYLOS Cei despre care vorbeai la început,
legiuitorii[251].

SOCRATE Să spunem atunci că acest meșteșug se află la oameni pe același plan cu toate celelalte, sau nu? La drept vorbind iată ce vreau să spun: Pictorii nu sînt cumva unii mai răi și alții mai buni?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Nu-i așa că lucrările celor mai buni, adică picturile lor, sînt mai frumoase, pe cînd cele ale altora sînt mai puțin izbutite? La fel și cu constructorii de case: nu construiesc unii case mai frumoase iar alții mai urîte?

CRATYLOS Da.

b SOCRATE Să nu fie la fel și cu cei ce instituie legi?
Nu dau unii opere mai frumoase, iar alții mai urîte?

CRATYLOS Aici nu mai cred că-i așa.

SOCRATE Așadar, legile nu-ți par să fie unele mai bune și altele mai neizbutite?

CRATYLOS De bună seamă, nu.

SOCRATE Nici numele, probabil, nu-ți par unele mai proaste, altele mai bune?

CRATYLOS De bună seamă, nu.

SOCRATE Sînt, așadar, toate numele potrivit instituite?

CRATYLOS Cel puţin atîtea cîte sînt nume.

SOCRATE Cum aşa? Să ne întoarcem la ceea ce a fost spus adineaori[252], şi anume că Hermogenes aci de faţă nu poartă acest nume, de vreme ce nu se potriveşte cu neamul lui Hermes? Sau că îl poartă, c
dar nu pe drept?

CRATYLOS Dar nu-l poartă defel, Socrate, după cîte cred eu, ci pare că-l poartă, iar în fapt numele acesta e al altcuiva căruia îi aparţine şi firea (pe care o arată numele).

SOCRATE Dar nu se înşeală oare acela care i-a dat numele de Hermogenes? Căci nu i s-ar întîmpla aşa, să spună că el este Hermogenes dacă nu este[253].

CRATYLOS Ce vrei să spui?

SOCRATE Că este total cu neputinţă să vorbeşti d
fals, asta e părerea ta? De fapt sînt mulţi, dragă Cratylos, cei care gîndesc şi au gîndit aşa.

CRATYLOS Dar cum s-ar putea, Socrate, ca acela care spune ce spune să nu spună ce este? Oare nu aceasta înseamnă fals, anume să nu exprimi realitatea?[254]

SOCRATE E prea subtil raţionamentul şi pentru mine şi pentru vîrsta mea, prietene[255]. Totuşi, răspunde-mi la aceasta: oare tu crezi că nu se poate vorbi e
fals, rostind totuşi falsul?[256].

CRATYLOS Cred că nici a-l rosti.

SOCRATE Nici a se exprima, nici a se adresa fals? De pildă, dacă cineva, întîlnindu-te în străinătate, te-ar prinde de mînă şi ţi-ar spune: ,,Salutare, străine atenian, Hermogenes, fiu al lui Smikrion''. Această spusă, ori rostire, ori exprimare, ori adresare, n-ar fi făcută ţie însuţi, ci lui Hermogenes acesta? Sau nimănui?

CRATYLOS Eu cred, Socrate, că nu ar face altceva decît să rostească nişte sunete oarecari.

SOCRATE E binevenit şi răspunsul acesta. Dar cel 430 a
care-ar reda asemenea sunete, le-ar reda adevărat sau fals? Sau în parte adevărat şi în parte fals? Şi acest răspuns mi-ar fi de ajuns.

CRATYLOS Eu aş spune că nu face decît zgomot omul acela, agitîndu-se fără rost, ca şi cum ar pune în vibraţie un bronz lovindu-l.

SOCRATE Să vedem dacă ne putem cumva înțelege, Cratylos. Oare nu eşti de părere că numele e una, iar lucrul pe care-l desemnează, alta?

CRATYLOS Ba da.

b SOCRATE Eşti de acord că și numele este o anume imitaţie a lucrului?

CRATYLOS Întru totul.

SOCRATE Dar și despre picturi, nu spui tu că sînt imitații, de un alt fel, ale anumitor lucruri?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Atunci să vedem — căci s-ar putea ca eu să nu fi înțeles bine cele ce spui[257], iar tu să fi vorbit, poate, pe drept — dacă este cu putinţă ori nu a atribui şi raporta picturile şi cuvintele acelea lucrurilor ale căror imitații sînt?

CRATYLOS E cu putinţă.

SOCRATE În primul rînd ia seama la ce urmează. Ar putea oare cineva să atribuie bărbatului imaginea
c de bărbat, pe cea de femeie femeii şi la fel cu toate celelalte?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Dar invers, imaginea de bărbat femeii și pe cea de femeie bărbatului?

CRATYLOS Se poate şi asta.

SOCRATE Sînt oare amîndouă aceste feluri de atribuiri potrivite, sau numai una din ele?

CRATYLOS Numai una din ele.

SOCRATE Aceea, cred, care atribuie fiecărui lucru ceea ce i se cuvine şi ceea ce îi seamănă.

CRATYLOS Mie, cel puţin, aşa-mi pare.

d SOCRATE Prin urmare, ca să nu ne războim cu argumentele, prieteni cum sîntem tu şi eu, acordă-mi ceea ce-ți voi spune. Căci o astfel de atribuire, prietene, în amîndouă felurile de imitații — atît privitor la picturi[258], cît și la nume — o numesc eu potrivită, ca și adevărată. Cealaltă însă, adică atribuirea

și raportarea neasemănătorului, nu este dreaptă, ci e aducătoare de fals atunci cînd e vorba de nume.

CRATYLOS Dar ia seama, Socrate, dacă această atribuire nepotrivită poate avea loc în picturi, în schimb e
în privința numelor atribuirea nu poate fi decît cu necesitate și întotdeauna potrivită.

SOCRATE Ce vrei să spui? întru cît se deosebește una de cealaltă? Nu este oare cu putință ca un ins să întîlnească pe un altul și să-i spună: „acesta este portretul[259] tău" și totodată să-i arate, după împrejurări, fie propria sa imagine, fie pe cea a unei femei? Prin *a arăta* vreau să spun: a pune sub ochi[260].

CRATYLOS Bineînțeles.

SOCRATE Și cum? nu e cu putință ca întîlnindu-l iarăși pe același ins să-i spună: „acesta e numele tău?" Doar e cumva și numele o imitație, după cum este tabloul una. Iată ce vreau să înțeleg: nu i s-ar putea spune: „acesta e numele tău", iar apoi să i 431 a
se ofere auzului, după împrejurări, fie reflexul propriei sale persoane, numind-o bărbat, fie al părții femeiești din seminția omenească, numind-o femeie? Nu crezi că acest lucru e cu putință și că uneori se și întîmplă?

CRATYLOS Vreau să-ți împărtășesc părerea Socrate[261]; așa să fie!

SOCRATE Bine faci, prietene, cel puțin dacă lucrurile stau într-adevăr așa cum spui: căci nu e cazul b
acum să ne certăm prea mult asupră-le. Oricum, dacă e vorba și aici de o astfel de atribuire, atunci sîntem dispuși să denumim una din situații „a vorbi adevărat" iar cealaltă „a spune neadevărul". Dacă-i așa, și dacă e cu putință să nu atribuim potrivit numele și nici să le atribuim pe cele care se cuvin fiecărui lucru, ci, uneori, pe cele care nu i se cuvin, ar fi cu putință să facem la fel și cu verbele; iar dacă e cu putință a institui în felul acesta verbe și nume, e necesar să fie întocmai și cu frazele. Căci frazele sînt cumva, după cîte cred eu, îmbinarea acestora[262]. Sau cum c
crezi tu, Cratylos?

CRATYLOS Aşa, de vreme ce-mi pare că vorbeşti pe drept.

SOCRATE Dacă, de pildă, am compara din nou cuvintele primitive cu pictura[263], s-ar petrece cu ele acelaşi lucru ca şi cu tablourile, cărora li se pot da toate culorile şi formele cuvenite, sau, dimpotrivă, nu li se pot da toate, lăsîndu-se de o parte unele sau adăugînd altele, atît mai multe cît şi mai mărețe. Sau nu e aşa?

CRATYLOS Aşa este.

SOCRATE Cel care le redă pe toate, acela redă desene şi tablouri frumoase; pe cînd acela care adaugă ori scoate ceva, înfățişează şi el desene şi tablouri, însă rele, nu?

d CRATYLOS Da.

SOCRATE Dar cum stau lucrurile cu acela care redă natura realităților prin silabe şi litere?[264]. Oare, după acelaşi temei, dacă el le atribuie tot ce se cuvine, nu-i aşa că imaginea va fi frumoasă? Or, această imagine e numele; dacă însă va scoate cîte ceva sau chiar va adăuga cîteodată, se va ivi o imagine, dar nu una frumoasă, nu-i aşa? Prin urmare, unele nume ar fi bine făurite, altele rău?

CRATYLOS Poate.

e SOCRATE În cazul acesta, poate că şi făuritorul de cuvinte va fi cînd bun, cînd rău.

CRATYLOS Da.

SOCRATE Iar numele lui nu era cel de „legiuitor"?[265]

CRATYLOS Ba da.

SOCRATE Atunci, pe Zeus, poate va fi şi în cazul acesta precum în celelalte meşteşuguri: legiuitorul va fi cînd bun, cînd rău, de vreme ce ne-am învoit asupra celor de mai înainte.

CRATYLOS Aşa este. Dar vezi, Socrate, cînd noi atribuim numelor aceste litere: *a* şi *b*, ca şi fiecare dintre elemente, potrivit meşteşugului gramaticii, dacă
432 a scoatem, adăugăm ori schimbăm ceva, noi am scris de fapt numele, totuşi nu corect, ba chiar nu l-am

scris deloc, de vreme ce el devine altul de îndată ce i se întîmplă vreuna din schimbările acestea[266].

SOCRATE Ia seama, nu cumva să socotim rău, socotind astfel, Cratylos.

CRATYLOS Cum așa?

SOCRATE Cu privire la cele care, în chip necesar, rezultă sau nu în materie de numere, poate să fie așa cum spui tu; de pildă, chiar numărul zece, sau oricare altul vrei tu: dacă-i scoți ceva sau îi adaugi ceva, a devenit de îndată un alt număr. Numai că, b
pentru o anumită calitate, cît și pentru imagine în general, dreapta potrivire nu mai e aceeași; dimpotrivă, ar trebui ca imaginea să nu reprezinte întru totul trăsăturile lucrului pe care-l imită, dacă ea e sortită să fie imagine. Ia seama dacă e așa cum spun. Oare ar mai fi două lucruri deosebite, de pildă Cratylos și imaginea lui Cratylos, dacă vreunul dintre zei ar reproduce nu numai culoarea și înfățișarea ta, așa ca pictorii, ci le-ar reda întocmai și pe toate cele lăuntrice, cu aceeași moliciune și căldură[267], punînd totodată mișcarea, principiul vital și cugetul, așa c
cum se află ele în ființa ta; într-un cuvînt, dacă, pornind de la trăsăturile tale toate, ar așeza lîngă tine altele aidoma lor? Să fie oare atunci Cratylos și imaginea lui Cratylos, sau să fie doi Cratylos?[268].

HERMOGENES Mie, cel puțin, Socrate, îmi pare că ar fi doi Cratylos.

SOCRATE Vezi, dar, prietene, că trebuie căutată o altă dreaptă potrivire atît a imaginii cît și a celor despre care tocmai vorbeam, fără să fie necesar ca, atunci cînd ceva lipsește sau e adăugat, imaginea să înceteze de a mai exista. Sau tu nu simți cît le lipsește imaginilor să poată avea aceleași date pe care d
le au lucrurile ale căror imagini sînt?[269]

HERMOGENES Ba da.

SOCRATE Ar fi chiar de tot hazul, Cratylos, dacă numele și lucrurile ale căror nume sînt s-ar asemăna pe deplin. Căci totul ar fi cumva îndoit și nu ai mai putea desluși care este lucrul el însuși și care numele.

CRATYLOS E-adevărat.

SOCRATE Curaj, deci, prietene, și îngăduie ca nu-
e mele să fie cînd bine instituit, cînd nu, și nu pretinde
neapărat ca el să aibă toate literele pentru a fi întru
totul asemenea lucrului al cărui nume este; ci îngăduie
chiar, să fie adăugată și cîte o literă care nu se
potrivește. Dar dacă îngădui o literă, atunci îngăduie
și un nume într-o frază. Iar dacă o faci pentru un
nume, atunci fă-o și pentru o frază într-o cuvîntare;
chiar dacă ele [litera, numele, fraza] nu se potrivesc
lucrurilor, lucrul nu este mai puțin bine numit și
enunțat, atîta vreme cît caracterul lui specific —
433 a despre care e vorba — e exprimat așa cum se află
în denumirea literelor, dacă-ți amintești de cele pe
care tocmai le vorbeam adineaori[270], Hermogenes
și cu mine.

CRATYLOS Dar mi-amintesc.

SOCRATE Bine atunci. De fapt cînd acea trăsătură
e întipărită, chiar dacă nu toate literele sînt potrivite,
lucrul e totuși numit: bine cînd sînt toate potrivite,
rău cînd sînt doar cîteva[271]. Să recunoaștem dar,
prietene, că lucrul în chestiune este enunțat, spre a nu
plăti amendă, asemenea celor din Egina atunci cînd
se află pe drum la vreme de noapte[272], și totodată
b spre a nu părea nici noi că ajungem la lucruri cu adevă-
rat mai tîrziu decît se cuvine; sau atunci caută o altă
dreaptă potrivire a numelor și nu consimți faptului[273]
că numele este o indicație a lucrului cu ajutorul sila-
belor și literelor[274]. Căci, dacă tu ai spune și una și
alta, nu vei putea fi de acord cu tine însuți.

CRATYLOS Dar, Socrate, îmi pari că vorbești cu
măsură și așa stabilesc și eu.

SOCRATE De vreme ce sîntem de aceeași părere
cu privire la acestea, să cercetăm acum ce urmează.
Dacă un cuvînt tinde să fie bine instituit — spunem
noi — nu trebuie să aibă el toate literele cuvenite?

CRATYLOS Da.

c SOCRATE Iar cuvenite sînt acelea care se aseamănă
lucrurilor?

CRATYLOS Întru totul.

SOCRATE Aşadar numele bine instituite sînt instituite aşa. Iar dacă vreunul n-a fost bine stabilit, se poate ca cea mai mare parte a lui să cuprindă litere potrivite şi asemănătoare— dacă este o imagine a lucrului — dar poate cuprinde şi ceva nepotrivit, din care pricină numele să nu mai fie nici în chip frumos, nici bine întocmit. Spunem aşa, sau altfel?

CRATYLOS Cred că n-are rost să ne războim mai departe, Socrate; deşi mie nu-mi place să declar că există vreun cuvînt care să nu fie totuşi bine alcătuit.

SOCRATE Oare nu-ţi place acest lucru, ca numele d
să fie o indicaţie a lucrului?

CRATYLOS Ba da.

SOCRATE Dar faptul acesta, că dintre nume unele au fost alcătuite din nume mai vechi, pe cînd altele sînt primitive, nu-ţi pare ţie spus pe drept?

CRATYLOS Mie da.

SOCRATE Iar în ce priveşte numele primitive, dacă ele urmează să fie indicaţii a ceva, ştii tu vreun alt fel mai bun pentru ele de a fi indicaţii decît acela
de a le face cît mai asemănătoare cu obiectele pe e
care trebuie să le indice? Sau te mulţumeşte mai degrabă felul acela pus în joc de Hermogenes[275] şi mulţi alţii, după care numele sînt convenţii şi reprezintă ceva numai pentru cei ce s-au înţeles între ei, cunoscînd dinainte lucrurile? că ea este dreapta potrivire a numelor şi că nu are vreo însemnătate dacă ne înţelegem asupra lor aşa cum sînt ele acum sau dacă, dimpotrivă, numim mare ceea ce este numit astăzi mic şi mic ceea ce este numit mare? Care din aceste două feluri te mulţumeşte mai degrabă?

CRATYLOS Este fără-ndoială de preferat, Socrate, 434 a
să indicăm prin ceva asemănător ceea ce vrem să indicăm, decît prin ceva întîmplător.

SOCRATE Bine spui. Aşadar, dacă numele urmează să fie asemănător lucrului, nu este necesar ca şi elementele din care vor fi alcătuite numele primitive să fie în chip firesc asemănătoare lucrurilor? Iată

ce vreau să spun: oare ar fi putut cineva alcătui[276] imaginea despre care tocmai vorbeam[277], asemănătoare realității, dacă nu ar fi pus în joc, pentru a alcă-
b tui tablourile, licori[278] din natură aidoma obiectelor pe care le imită pictura? Sau ar fi cu neputință?

CRATYLOS Cu neputință.

SOCRATE La fel, așadar, și cu numele: ar putea ele vreodată fi asemănătoare unui lucru, dacă elementele din care sînt compuse nu ar avea dintru început o asemănare cu lucrurile a căror imitație sînt numele? Iar elementele ce le compun, nu sînt literele?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Ei bine, acum ia și tu parte la ceea ce
c tocmai vorbeam cu Hermogenes. Spune, avem noi dreptate — după cîte crezi tu — să afirmăm că litera *r* este potrivită spre a reda cursul, mișcarea și duritatea, sau nu?[279]

CRATYLOS Eu cred că da.

SOCRATE Iar *l* pentru a reda ceea ce e lin și dulce și alte însușiri despre care tocmai vorbeam?[280]

CRATYLOS Da.

SOCRATE Știi oare că pentru același lucru noi spunem *sklerótes* iar eretrienii *skleróter*?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Dar *r* și *s* seamănă ele, amîndouă, cu unul și același lucru? Oare este redat același lucru atît de cei care sfîrșesc cuvîntul cu un *r* cît și de cei care-l sfîrșesc cu un *s*, sau lucruri diferite?[281]

d CRATYLOS Aceleași, în amîndouă cazurile.

SOCRATE Iar aceasta întrucît *r* și *s* se întîmplă să fie asemănătoare, sau să nu fie?

CRATYLOS Întrucît sînt asemănătoare.

SOCRATE Sînt însă ele asemănătoare întru totul?

CRATYLOS Cel puțin în măsura în care indică mișcarea[282].

SOCRATE Dar litera *l* care se află așezată în cuvînt, nu indică ea mai degrabă contrariul durității?[283]

CRATYLOS Poate că nu este bine așezată, Socrate. Așa după cum adineaori, pe cînd vorbeai cu Hermo-

genes, scoteai și adăugai litere unde era nevoie — iar mie-mi părea că o faci pe bună dreptate — tot așa și aici poate, trebuie pus un *r* în loc de *l*.

SOCRATE Bine spus. Dar cum? Nu ne dăm noi ceva e
de înțeles unii altora ori de cîte ori spunem *sklerón* — așa, după felul nostru de a rosti astăzi — și nu știi tu însuți ce vreau eu să spun acum?

CRATYLOS Ba da, o știu, dar prin deprindere, prietene.

SOCRATE Numai că, spunînd „deprindere" crezi tu că spui altceva decît „convenție"? Oare ce altceva înțelegi prin deprindere, dacă nu faptul că eu, atunci cînd rostesc un anumit nume, mă gîndesc la ceva anumit și că tu, deopotrivă, afli că eu am în minte lucrul acela? Nu asta vrei să spui?

CRATYLOS Da. 435 a

SOCRATE Prin urmare, dacă tu afli lucrul pe care-l rostesc, nu-i așa că eu îți dau o indicație a lui?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Și, de fapt, o fac prin ceva care nu seamănă cu ceea ce am eu în minte atunci cînd mă exprim, de vreme ce *l* nu are asemănare cu acea duritate *(sklerótes)* de care vorbești tu[284]. Dar dacă e așa, ce altceva e în joc aici dacă nu chiar convenția pe care ai făcut-o cu tine însuți, și ce anume este dreapta potrivire a numelui, dacă nu această convenție chiar, de vreme ce literele, puse în joc prin deprindere și convenție, indică lucrurile, fie că le sînt
asemănătoare fie că nu? Și chiar dacă deprinderea b
nu ar fi cîtuși de puțin o convenție, tot nu ar fi drept să spunem că asemănarea este dătătoare de indicație, ci deprinderea. Căci aceasta, pe cît se pare, indică lucrurile prin asemănare ca și prin neasemănare. Dar, de vreme ce sîntem de acord cu privire la acestea, Cratylos — căci voi lua tăcerea ta drept consimțire — este necesar ca deprinderea și convenția să contribuie la indicarea celor ce avem în minte atunci cînd vorbim. De fapt, prietene, dacă vrei să iei în seamă numărul, de unde oare crezi că vei

avea nume asemănătoare ca să atribui cîte un nume
c fiecăruia dintre numere, dacă nu îngădui ca acordul și convenția pe care le-ai făcut cu tine însuți să fie criteriul dreptei potriviri a numelor? Mie însumi îmi place ca numele să fie, pe cît cu putință, asemănătoare lucrurilor; dar mă tem, așa cum o spunea Hermogenes[285], ca această străduință de asemănare[286] să nu fie tare anevoioasă pînă la urmă și astfel să fim nevoiți să recurgem, pentru a lămuri dreapta potrivire a numelor, la acel mijloc grosolan care este convenția. Dar firește, poate cel mai frumos fel cu putință de a vorbi e acela cînd s-ar folosi toate, sau cele mai multe cuvinte asemănătoare lucrurilor, adică potrivite lor; iar cel mai urît, cînd se întîmplă dimpotrivă. Dar mai spune-mi, după acestea: ce
d fel de virtute au cuvintele și ce bună lucrare trebuie să spunem că îndeplinesc ele?

CRATYLOS De a da învățătură, cred eu, Socrate[287], și este cu totul limpede faptul că acel care cunoaște numele, cunoaște și lucrurile.

SOCRATE Poate vrei să spui, Cratylos, că atunci cînd cineva știe care e natura numelui — iar el e de același fel cu lucrul —, atunci va cunoaște totodată
e și lucrul, de vreme ce se întîmplă să fie asemănător numelui; că există deci una și aceeași artă de a numi, pentru toate lucrurile ce se aseamănă între ele. În înțelesul acesta, cred, ai putea tu spune că acela ce ar cunoaște numele va cunoaște și lucrurile.

CRATYLOS E cît se poate de adevărat ce spui.

SOCRATE Ei bine, să vedem acum care este felul acela de a da învățătură despre realități, de care tocmai vorbești, și dacă nu mai este și un altul, deși acesta ar fi mai bun, sau dacă nu mai este vreun altul decît acesta. Ce crezi mai degrabă?

436 a CRATYLOS Așa cred eu: că nu există în general un altul, iar acesta e singurul și cel mai bun.

SOCRATE Oare și cînd e vorba de descoperirea lucrurilor, tot așa să fie? Cel care descoperă numele descoperă deopotrivă și lucrurile pe care le desemnează

ele ? Sau căutarea şi descoperirea trebuie făcute într-alt fel, pe cînd darea de învăţătură în felul acesta ?[288]

CRATYLOS De bună seamă, atît acţiunea de a căuta cît şi cea de a descoperi sînt de făcut după acelaşi fel şi după aceleaşi criterii.

SOCRATE Ei bine, să chibzuim, Cratylos : dacă cineva căutînd lucrurile s-ar lăsa călăuzit de nume, b
cercetînd ce vrea să însemne fiecare din ele, nu socoţi tu că e serios riscul de a se înşela ?

CRATYLOS Cum ?

SOCRATE E limpede că acela care a instituit primul numele, în felul în care concepe el că sînt lucrurile tot astfel a instituit şi numele ; o şi spuneam. Nu-i adevărat ?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Dacă însă acela nu a conceput bine lucrurile şi le-a numit după felul în care le-a conceput, ce crezi că vom păţi noi, care ne-am luat după el ? Ce altceva decît să fim amăgiţi ?

CRATYLOS Dar nu poate fi aşa, Socrate, ci este necesar ca acela care alcătuieşte numele să o facă c
în calitate de cunoscător ; dacă nu, aşa cum spuneam mai înainte[289], numele nu ar mai fi nume. Şi cea mai bună dovadă că alcătuitorul de cuvinte nu alunecă departe de adevăr este că niciodată numele între ele nu s-ar fi acordat atît de bine. Oare nu aşa gîndeai tu însuţi, spunînd că toate numele se iveau în acelaşi fel şi în acelaşi scop ?[290]

SOCRATE Dar acest lucru, dragul meu Cratylos, nu este o justificare. Într-adevăr, dacă alcătuitorul de cuvinte s-ar fi înşelat dintru început şi ar fi făcut un act de violenţă asupra celorlalte cuvinte, silindu-le d
să cadă de acord cu el însuşi, n-ar fi părut nimic nelalocul lui : aşa este în cazul figurilor geometrice ; dacă apare uneori de la început vreo mică greşeală, nedesluşită încă, atunci toate figurile care urmează se succed la fel. Trebuie, aşadar, încă de la începutul oricărui lucru, ca oricine să pună în joc atît raţiunea deplină cît şi o îndelungă cercetare pentru a vedea

dacă a pus temelii bune sau nu. Iar după ce s-a
făcut o cercetare adîncită, tot restul se dovedeşte
e a decurge de aici[291]. Dealtfel aş fi uimit să aflu că
numele se acordă între ele însele. Să cercetăm astfel
din nou ceea ce am examinat mai înainte. Spunem
că numele ne semnifică nouă realitatea din perspec-
tiva că totul trece, se deplasează și curge. Sau îți
pare ţie că indică altceva?
437 a CRATYLOS Desigur nu, și o semnifică corect.
SOCRATE Să vedem, aşadar, reluînd dintre nume
în primul rînd pe cel de *epistéme* (ştiinţă)[292], cît de
ambiguu este, şi cum pare să însemne mai degrabă
că sufletul nostru *se opreşte (hístesi)* asupra lucruri-
lor, decît că ar fi purtat în jur laolaltă cu ele; totoda-
tă, că este mai drept să rostim începutul acestui
cuvînt, aşa cum o facem acum, decît să pronunţăm
pistéme[293] înlăturînd litera *e* [dar mai bine ar fi să
se introducă un *i* în loc de *e*]. Apoi cuvîntul *bébaion*
(statornic)[294] pare să redea o *bază* (*básis*) oarecare
şi o *stare pe loc* iar nu mişcarea. Mai departe *historía*
b (cercetarea) ea însăşi semnifică cum că *aceea ce curge*
este făcut să stea (hístesi tòn rhoūn). Iar *pistón* (vred-
nic de crezare)[295] înseamnă pe deplin acţiunea de
a opri (histán). Apoi *mnéme* (memoria) indică oricui
că este o *zăbavă (moné)* în suflet, iar nu o deplasare.
Să mai cercetăm, dacă vrei, *hamartía* (greşeală) şi
xymphorá (accident); dacă cineva le va urmări potri-
vit alcătuirii numelui, îi vor apărea la fel cu *înțelege-*
rea (xýnesis) aceea şi cu *cunoașterea (epistéme)*,
precum și cu toate celelalte nume ce desemnează
lucruri de seamă. De asemenea *amathía* (neştiinţă)
şi *akolasía* (necumpătare) se dovedesc a fi apropiate
ca alcătuire acestora, căci *amathía* pare să fie mer-
c sul aceluia care *umblă însoţindu-l pe zeu*[296] *(hama*
theō ióntos), iar *akolasía* pare să arate, pe deplin,
acţiunea de a însoţi (akolouthía) lucrurile. Şi astfel,
denumirile pe care le dăm pentru cele mai rele lucruri
s-ar dovedi cît se poate de asemănătoare celor pentru
lucrurile mai bune. Dealtfel cred că cineva ar putea

găsi încă alte multe considerente, dacă și-ar da osteneala, potrivit cărora s-ar putea socoti, dimpotrivă, că alcătuitorul de nume a desemnat lucrurile nu ca trecînd ori mișcîndu-se, ci stînd pe loc.

CRATYLOS Dar, Socrate, vezi totuși că pe cele mai multe le-a desemnat în celălalt chip. d

SOCRATE Și ce-i cu asta, Cratylos? Vom număra noi numele ca pietricelele de vot și în aceasta va sta dreapta lor potrivire? Iar numele care, fie de-o parte, fie de alta, se vor dovedi că desemnează cel mai mare număr de lucruri, ele să fie cele adevărate?

CRATYLOS De fapt, nu e de crezut așa.

SOCRATE Nu, în nici un chip, dragule. Dar să le lăsăm așa cum sînt[297] și să ne întoarcem din nou 438 a
acolo de unde am pornit spre a ajunge aci. Tocmai spuneai în cele de mai înainte[298], dacă-ți amintești, că alcătuitorul de nume trebuia să cunoască lucrurile cărora le dădea nume. Încă mai crezi că este așa, sau nu?

CRATYLOS O cred încă.

SOCRATE Iar dătătorul de nume primitive, oare ca un cunoscător al lucrurilor spui că le dădea?

CRATYLOS Ca un cunoscător.

SOCRATE Dar de la ce fel de nume învățase el ori descoperise lucrurile, de vreme ce numele primitive b
încă nu erau date și de vreme ce este cu neputință — spunem noi[299] — de a învăța și a descoperi lucrurile, fără a fi învățat sau descoperit noi înșine ce fel sînt numele care le desemnează?

CRATYLOS Îmi pare că spui ceva cu asta, Socrate.

SOCRATE Atunci în ce fel am putea spune că ei au dat nume și au fost legiuitori în calitate de cunoscători, și aceasta mai înainte de a fi fost instituit vreun nume pe care ei să-l cunoască, de vreme ce lucrurile nu se pot învăța altcum decît pornind de la nume?

CRATYLOS Eu cred, Socrate, că cel mai bun răs- c
puns în această privință este că o putere mai mare decît cea omenească a rînduit pentru lucruri numele

primitive, astfel încît acestea sînt în chip necesar potrivite.

SOCRATE Şi-atunci, crezi tu că alcătuitorul de nume, fie el daimon ori zeu, le-a dat căzînd în contradicţie cu el însuşi?[300] Sau nu-ţi pare că era ceva adevărat în ce spuneam adineaori?

CRATYLOS Dar o parte din acestea nici nu pot fi nume[301].

SOCRATE Care, prietene? Cele ce indică starea pe loc, sau cele privitoare la mişcare? Căci, aşa cum tocmai o spuneam, nu potrivit numărului se va hotărî.

d CRATYLOS Nici n-ar fi drept, Socrate.

SOCRATE Cînd, aşadar, numele se răzvrătesc, iar o parte susţin că ele însele ar fi cele asemenea adevărului, cealaltă parte la fel, cum vom mai putea noi deosebi adevărul, sau către ce ne vom îndrepta? Oricum nu către alte nume decît acestea; căci nu sînt de găsit, ci e limpede că trebuie căutat altceva decît numele şi care să ne facă să vedem, fără ajutorul lor, care din cele două feluri de cuvinte e cel adevărat, arătîndu-ne totodată în chip lămurit adevărul realităţilor.

e CRATYLOS Aşa-mi pare să fie.

SOCRATE Atunci, pe cît se pare Cratylos, ar fi cu putinţă să aflăm realităţile fără ajutorul numelor, dacă aşa stau lucrurile.

CRATYLOS S-ar părea.

SOCRATE Dar prin ce alt mijloc te mai gîndeşti tu să le poţi afla? Oare nu prin acela, atît de firesc cît şi de potrivit la culme, şi anume de a cerceta lucrurile unele prin altele, dacă au vreo legătură ele însele şi prin ele însele? Căci ceea ce este diferit de ele şi străin va desemna ceva diferit şi străin, iar nu lucrurile acelea.

CRATYLOS Îmi pare adevărat ce spui.

439 a SOCRATE Ei bine[302], pe Zeus! N-am căzut noi de acord, pe de altă parte, şi încă de mai multe ori, că numele bine puse sînt asemănătoare cu acele lucruri ale căror nume sînt, fiind imagini ale lor?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Dacă este aşadar cu putinţă deopotrivă de a afla într-o mare măsură prin nume lucrurile, dar şi prin ele însele, care din aceste două feluri de cercetare să fie mai frumos şi mai lămuritor? Oare de la imagine trebuie pornit, cercetînd-o ca atare, dacă este asemănător redată, şi apoi adevărul a cărui imagine este? Sau de la adevăr, cercetîndu-l b în sine şi apoi imaginea lui, spre a vedea dacă a fost executată cum se cuvine?

CRATYLOS De la adevăr îmi pare mie că trebuie început.

SOCRATE Dar în ce chip trebuie să ne instruim şi să descoperim realităţile, este, poate deasupra puterilor mele şi ale tale[303]. Să ne mulţumim în schimb şi cu aceasta: cu recunoaşterea că nu de la nume trebuie să pornim, ci că se cuvine să începem a învăţa şi a cerceta cu mult mai degrabă de la lucruri ele însele.

CRATYLOS Pare-se, Socrate.

SOCRATE Dar să mai luăm seama şi ca toate aceste nume, ce tind către aceeaşi ţintă, să nu ne c înşele dacă, într-adevăr, cei ce le-au stabilit au făcut-o în gîndul că totul se află într-o veşnică mişcare şi curgere — căci mie, cel puţin, şi ei îmi par să fi gîndit aşa. Dar s-ar putea să nu fie aşa cu lucrurile, ci ca alcătuitorii de nume ei înşişi să fi fost prinşi ca şi într-un soi de vîrtej[304], tulburîndu-şi minţile, cufundîndu-se în neguri şi tîrîndu-ne deopotrivă şi pe noi. Ia o clipă în considerare, Cratylos prietene, lucrul pe care eu însumi l-am închipuit[305] în vis de multe ori. Oare sîntem noi în măsură să spunem că există ceva bun şi frumos în sine, şi la fel despre fiecare dintre realităţi?[306]. d

CRATYLOS Mie, Socrate, mi se pare că da.

SOCRATE Atunci să luăm în consideraţie acest lucru: nu dacă un chip este frumos, sau ceva de felul acesta[307], aşa cum par toate a fi supuse curgerii, ci frumosul în sine. Nu este oare acesta întotdeauna aşa cum este?

CRATYLOS Neapărat.

SOCRATE Să fie oare cu putință, dacă e veșnic trecător, să-l denumim pe bună dreptate, spunînd o dată că este într-un fel, alteori într-altul? Dar în timp ce noi am vorbi, n-ar deveni el în chip necesar și pe loc altul, sustrăgîndu-se și nemaifiind cum era?

CRATYLOS Neapărat.

e SOCRATE Dar cum ar putea să *fie* ceva, care să nu aibe defel o aceeași stare? Căci dacă ar întîrzia cît de puțin în situația de a fi, e limpede că în răstimpul acela nu s-ar mișca. Dacă în schimb este întotdeauna în situația aceea și e același, cum ar putea să se schimbe sau să se miște, fără să se îndepărteze de forma sa?

CRATYLOS În nici un chip.

SOCRATE Dar nici nu ar mai putea fi cunoscut
440 a de nimeni[308]; căci de îndată ce s-ar apropia cineva să-l cunoască ar deveni altul și într-alt fel, așa încît n-ai mai putea ști ce este sau cum este. Nici o cunoaștere, de bună seamă, nu poate cunoaște aceea ce cunoaște, dacă lucrul nu are un caracter determinat.

CRATYLOS Este așa cum spui.

SOCRATE Pe de altă parte nici de cunoaștere, pare-se, n-ar mai fi vorba, Cratylos, de vreme ce toate lucrurile se prefac și nimic nu rămîne[309]. Căci în cazul că însuși actul acesta, anume cunoașterea, nu s-ar preface, rămînînd cunoaștere, atunci cunoașterea ar dura veșnic și ar fi efectiv cunoaștere. Dar dacă specia ei decade din cunoaștere, va sfîrși prin a fi
b o altă specie decît cunoașterea, și n-ar mai exista cunoaștere. Dacă se schimbă statornic și nu e statornic cunoaștere, atunci, pe acest motiv, nu ar exista nici „ceea ce cunoaște", nici „ceea ce este de cunoscut". Dacă însă continuă să existe cel ce cunoaște, dacă există ceea ce este de cunoscut, dacă pe de altă parte există frumosul, dacă există binele, ca și fiecare dintre realități, atunci cele de care tocmai vorbim
c nu-mi par să se asemuiască defel curgerii, nici mișcării. Că lucr rile ar sta așa, sau altminteri, după cum o

spun cei din jurul lui Heraclit și alții mulți, nu-mi pare deloc lesne de lămurit, după cum nici nu-mi pare că este vrednic de un om chibzuit să se încredințeze pe sine și buna îngrijire a cugetului său simplelor cuvinte, dînd crezare celor ce le-au instituit, făcînd afirmații ca și cum ar fi știutor, apreciind cu privire la sine și la realități că nimic nu este teafăr, ci că toate se scurg ca și cum ar fi vorba de vase de lut, și socotind că, aidoma oamenilor cărora le curge d
nasul de răceală, tot așa sînt predispuse și lucrurile, cuprinse fiind de o bolnăvicioasă fluxiune. Poate într-adevăr, Cratylos, că lucrurile stau așa, poate că nu. Ar fi cazul să le analizăm curajos și bine, nu cedînd prea lesne — căci ești tînăr și ai toată vlaga anilor tineri —, iar odată cercetarea făcută, dacă vei fi aflat ceva, să-mi spui și mie.

CRATYLOS Am să fac lucrurile astea! Totuși să știi, Socrate, că nici în clipa aceasta nu sînt lipsit de rîvna cercetării, dar tot gîndindu-mă și frămîntîn- e
du-mă, lucrurile îmi par mai degrabă a sta așa cum le spune Heraclit[310].

SOCRATE Atunci, prietene, mi-o vei împărtăși cu alt prilej și mie, în clipa cînd te vei întoarce; acum, de vreme ce pari a te fi pregătit, pornește-o spre cîmpie. Dealtfel, te va însoți și Hermogenes[311].

CRATYLOS Așa are să fie, Socrate; dar mai încearcă și tu să te gîndești la lucrurile astea.

NOTE

[1] Ceea ce se știe în primul rînd despre Hermogenes, nu este numai faptul că era un σωκρατικός, adică unul dintre discipolii cei mai apropiați ai lui Socrate (o spune Proclos), dar și că el s-ar fi aflat de față la ultimele clipe ale filosofului (*Phaidon*, 59 b). Hermogenes, fiu al lui Hipponicos și frate mai mic al bogatului Callias, se trăgea dintr-un neam ales. Din datele oferite de chiar dialogul acesta, reiese că el ar fi reprezentat școala lui Protagoras (386 a). Dacă nu, atunci cel puțin rolul de purtător de cuvînt al tezei convenționaliste oricum și-l poate asuma, admite LEROY (1968, 131); deși, după E. Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, 265—279), Hermogenes ar purta cu el mai degrabă teoria limbajului ce-i aparține lui Hippias. Cît despre aserțiunea lui Diogenes Laertios (III, 6), cum că Platon i-ar fi fost discipol lui Hermogenes, ea este respinsă încă din 1835, de un Stallbaum, ca extrem de nesigură.

Cu o abia disimulată ironie, Platon ni-l înfățișează, încă de la începutul dialogului, ca pe un ins pe cît de cumsecade („a reasonable fellow"-cf. Weingartner, 1973, 8), pe atît de lipsit de orice aptitudini în materie de speculație filosofică. Deși sensibil la subtilitățile dialecticii socratice și nu mai puțin receptiv față de atracția ironiei marelui său interlocutor, Hermogenes va continua să rămînă, pînă la capătul dialogului, tipul de adversar comod și totodată bine distribuit în rolu-i de secund.

[2] Ca în alte multe din dialogurile sale, Platon intră de la bun început *in medias res*. Într-adevăr, în clipa sosirii lui Socrate, discuția dintre Hermogenes și Cratylos părea în plină desfășurare. În așa fel încît Hermogenes găsește potrivit să reia în cîteva cuvinte, anume pentru Socrate, cele abia vorbite. Această bruscă intrare în materie, cît și faptul că ne aflăm încă de la începutul dialogului în fața a două teze contradictorii — una susținută de Cratylos, cealaltă de Hermogenes — amintesc de începutul *Phileb*-ului, unde Platon, înainte de-a angaja discuția, prezintă două teze opuse asupra naturii binelui suprem (cf. GOLDSCHMIDT, 1940, 39 și FRIEDLÄNDER, 1946, 184).

[3] În urma expunerii tezei sale, Cratylos ni se va înfăţişa, încă de la primele cuvinte, drept un „specialist" în problemele de limbă. Dacă în formularea ei de ansamblu teza aceasta a „dreptei potriviri a numelor" (ὀρθότης ὀνομάτων) pare limpede, în schimb conţinutul ei se va dovedi, în continuare, mai puţin clar, ne avertizează JOLY (1974, 134—135).

[4] Potrivit lui LEROY (1967, 234), sensurile cuvîntului φωνή se repartizează în două mari grupe ce pot fi caracterizate prin noţiunile moderne, în sens saussurian, de „parole et de langue". El va da cuvîntului chiar şi sensul de „ortografie". În privinţa aceasta, vezi nota 24. Lexicul platonic al lui Ed. des Places nu face însă astfel de distincţii, φωνή neprimind şi accepţia de limbă, limbaj.

[5a] Tucidide îl prezintă pe Hipponicos, fiu al lui Callias, drept strateg în războiul peloponeziac (III, 91) şi luptînd în vara lui 426 pe teritoriul Tanagrei. Vezi nota din coll. „G. Budé" editată de R. Weil şi J. de Romilly (1969, 64). Familia lui Hipponicos ar fi fost una din cele mai de vază şi bogate din Atena. Într-adevăr, fiica sa, Hipparete, fusese căsătorită cu Alcibiade (cf. Plutarh, *Alcibiade*, VII).

[5b] χαλεπὰ τὰ καλά: s-ar părea că proverbul acesta, pe care Platon îl reia citîndu-l în *Republica*, ar fi aparţinut lui Solon. Cu el se încheie şi dialogul *Hippias Maior*.

[6] Problema „dreptei potriviri a numelor" şi discutarea ei e atribuită de Platon lui Prodicos (384 b), Protagoras (391 c) şi sofiştilor în general (391 b). KUBE (1969, 208), punînd în legătură dialogul acesta cu *Theaitetos*, analizează „marele rol" jucat de ὀρθότης ὀνομάτων în sofistică. Trebuie făcută o distincţie, încă de la bun început, arată GUTHRIE (1976, 213), între următoarele două expresii: „dreapta potrivire a numelor" (ὀρθότης ὀνομάτων) şi *orthoepeia*, despre care, acelaşi W.K.C. Guthrie spune că poate fi cel mai potrivit tradusă cu „stilul corect". Robin traduce cu „propriété de la langue" — cf. Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942, 35. Se crede că amîndouă expresiile au fost titluri ale cărţilor lui Protagoras. G. Murray (*Greek studies*, Oxford, 1946, 176) presupune că Περὶ ὀρθότητος ὀνοηάτων ar fi un titlu al unei cărţi de Protagoras, spriji-

nindu-se, poate, pe paragraful 391 c unde i se recomandă lui Hermogenes să-i ceară fratelui său „dreapta potrivire a numelor" pe care a învăţat-o de la Protagoras. Vezi E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925, 16; DERBOLAV, 1972, 40 şi D. Fehling, *Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilos.*, „Rhein. Mus. Philol.," N.F., 108, 1965, 212—229.

[7] Socrate îl citează adesea pe „prietenul său Prodicos" a cărui elocinţă şi pricepere în a deosebi nuanţe din cele mai subtile ale cuvintelor sinonime, îi aduseseră nu numai faimă dar şi fabuloase sume de bani (*Hp. Ma.*, 282 c). Dacă Socrate îi aminteşte lui Menon că el însuşi a urmat lecţiile lui Prodicos (*Men.*, 96 d), iar lui Theaitetos îi mărturiseşte că i-ar fi trimis aceluiaşi pînă şi cîţiva tineri înzestraţi (*Tht.*, 151 b), în schimb, în dialogul *Protagoras* (337 a—c), el nu-şi reţine o oarecare ironie faţă de exagerările lingvistice ale sofistului. Vezi Arist., *Ret.*, III, 14, 1415 b.

[8] Hermogenes e cel din spiţa lui Hermes (născut din Hermes). Or, Hermes fiind „zeul cîştigului", numele nu se poate potrivi lui Hermogenes, care e sărac şi veşnic fără un ban. Iată interpretarea care s-a dat în general acestui pasaj de către toţi comentatorii dialogului. A fi numit vlăstar al lui Hermes sugerează o anume elocinţă sau cel puţin o iscusinţă într-ale comerţului, „dar Hermogenes nu cîştigă niciodată bani", încheie LUCE (1969, 227), unul din ultimii exegeţi în ordine cronologică. „Nu putem face altceva decît să rîdem (afirmase, la rîndul său, cu ani în urmă, WILAMOWITZ (1959, 229), cînd auzim că Hermogenes nu poate fi numit aşa, de vreme ce e sărac şi fără noroc". Un nume care închide în el pe cel al lui Hermes, dătătorul de avuţii, nu i se potriveşte. Prin urmare, nu poate fi vorba de un nume, ci de un sunet fără noimă, încheia acelaşi.

Faţă de nelămurirea ridicată cu privire la justeţea numelui de Hermogenes, a se vedea Interpretarea la Cratylos din vol. de faţă (pp. 159—161) vine să dea un răspuns cu mult mai plauzibil şi mai adînc justificat. Prin simpla traducere a termenului Χρήματα cu *mijloace* în loc de bani sau avuţii (aşa cum este redat în mod curent), se obţine o clarificare a problemei în sensul paragrafului 408 c, unde Hermogenes recunoaşte că numele nu-i poate fi potrivit, întrucît el însuşi „nu este iscusit în materie de logos". Prin urmare, el nu poate fi din neamul lui Hermes, „al marelui mijlo-

citor", de vreme ce nu izbuteşte să se înstăpînească pe *mijloacele* potrivite, pentru interpretarea de nume în cazul de faţă. A traduce pe χρήματα cu „bani", ar părea deci, nu numai nesemnificativ dar încă nejustificat pentru locul acesta. Vezi 408 c şi 429 b—e.

[9] Numele nu este utilizat, aşadar, întrucît este potrivit, ci întrucît este „convenţional folosit" e şi potrivit. Vezi GUZZO, 1956, 621.

[10] E vorba de acea teză a sofiştilor potrivit căreia nu poate fi spus „ceea ce nu este" şi, prin urmare, pare a fi pur şi simplu cu neputinţă „a vorbi fals". Teza e reluată ceva mai departe (429 c—d) spre a fi respinsă de Socrate, iar Platon va reveni din plin asupra ei de-a lungul dialogului *Euthydemos* (vezi H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons Euthydem,* Wiesbaden, 1971, 80). În consecinţă, FRIEDLÄNDER (1964, II, 185) va putea susţine că Platon nu a redat „un gînditor consecvent" prin personajul Hermogenes. „Odată cu Socrate, el conferă părţilor logos-ului, «cuvintelor» (ὀνόματα) adevăr şi falsitate...", deşi, continuă Friedländer, „aici, el ar fi trebuit mai degrabă să contrazică. Dar, cînd Socrate îi prezintă din nou propria-i teză, el o reia pătrunzător, fără să admită că prin recunoaşterea adevăratului şi falsului este în fapt anulată". Vezi şi GOLDSCHMIDT, 1940, 49—50; WEINGARTNER, 1973, 37; RYLE, 1960, 445 şi DERBOLAV (1972, 40).

[11] Afirmaţia se va repeta în *Sofistul,* 263 b, şi anume, că o rostire e adevărată atunci cînd ea redă ceea ce este aşa cum este. Vezi comentarea pasajului la FRIEDLÄNDER (1964, II, 185); de asemenea Introd. A. Diès la vol. *Sofistul,* coll. „G. Budé", 283.

[12] În concepţia greacă a cuvîntului ὄνομα, arată ROBINSON (1955, 1—16), se pot distinge cinci noţiuni: „the proper name, the name, the word, the noun, and the subject of predication" (p. 2). După o discuţie asupra echivalenţelor posibile pentru ὄνομα în dialogul acesta, el se decide pentru *nume* („name").
În pasajul acesta ὄνομα figurează ca cea mai mică parte a cuvîntării. Mai departe (425 a, 431 b), se va spune despre cuvîntare că este o adunare de ῥήματα şi ὀνόματα. O mai largă discuţie a acestei probleme poate fi găsită într-o veche lucrare, încă din 1882, *Die Definition des Satzes nach den platonischen Dialogen Kratylus, Theaitet, Sophistes,* Landsberg, şi în care K. Uphues dă ca prim

rezultat al cercetării sale faptul că Platon înţelege prin ὄνομα şi ῥῆμα (din a căror îmbinare el derivă un λόγος), nu subiectul şi predicatul, ci substantivul şi verbul. Problema a fost recent reluată de GUTHRIE (1976, 228). Vezi în privinţa aceasta notele 229 şi 167. Dintre aceste trei noţiuni de bază (ὄνομα, ῥῆμα şi λόγος), puse în joc de Platon, ὄνομα şi ῥῆμα ar funcţiona (după DERBOLAV, 1972, 117) , mai ales ca termeni *lingvistici*, în vreme ce λόγος ar ocupa un mai îndepărtat spaţiu al unor înţelesuri *lingvîstice* şi *meta-lingvistice*.

[13] De vreme ce rostirile (λόγοι) pot fi adevărate sau false, numele (ὄνομα), ca părţi ale rostirii, pot fi la rîndul lor adevărate sau false, conchide Platon. Începînd cu Aristotel însă (*Cat*., 2 a 7—10; *De Int*., I, 16 a 13—16; *De An*., 3.6, 430 a 26— b 2) acest punct de vedere a fost adesea combătut. După ROBINSON (1956, 328), ,,acest argument este greşit", întrucît numele nu au valoare de adevăr ... este destul de probabil că Platon a văzut sau cel puţin a simţit că argumentul nu este bun, şi cu totul diferit calitativ de acelea pe care le-a avansat mai tîrziu împotriva teoriei naturii. Critica lui Robinson se sprijină pe o distincţie bine determinată între *aserţiuni*, care au valoare de adevăr întrucît ele descriu şi afirmă, şi *nume*, care nu sînt nici adevărate, nici false, întrucît nici nu afirmă, nici nu descriu, ci pur şi simplu se referă la ceva (p. 335). La antipodul acestei teorii se situează LORENZ şi MITTELSTRASS (1967, 6). Dacă poziţia lor este cea bună, afirmă LUCE (1969, 222)— care adoptă în fapt teoria ultimilor doi—, atunci pasajul ar fi corect, şi deci argumentarea lui Platon justă. Vezi şi GOULD (1969, 19—31).

[14] Construcţia obişnuită, atrage atenţia L. Méridier în coll. „G. Budé", p. 52, este καλεῖν ὄνομά τινα; numai că Platon pune adesea obiectul numit la dativ (ἑκάστῳ). Vezi 386 c—d. După ROBINSON (1955, 65 şi 1969, 123) pasajul 385 b—d nu trebuie considerat atît împotriva teoriei convenţiei, cît mai degrabă un argument în sprijinul a ceea ce el numeşte „natural corectness". Vezi şi ANAGNOSTOPOULOS, 1972, 701—702.

[15] Cunoscuta teză a omului-măsură, lansată de Protagoras, este combătută în cele ce urmează. În *Theaitetos* însă (152 a şi 178 b), unde teza omului-măsură se găseşte aproape literal, ea va fi supusă unui nou examen, iar obiecţiile aduse vor confirma respingerea ei

definitivă. O reinterpretare interesantă a acestei teze e dată de M. Untersteiner, *I Sofisti*, cap. III, *La dottrina di Pitagora*, Milano, 1967, cît şi de Cl. Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des sophistes*, în *Études présocratiques*, Paris, 1970, 178. Cu privire la teza aceasta vezi şi articolul lui A. Festugière, *Antisthenica*, din vol. *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, p. 291, cît şi FRIEDLÄNDER, II, 1964, 185; KUBE, 1969, 209; RITTER, 1931, 69; J. Luccioni, *La pensée ...*, 1958, 211; DERBOLAV, 1972, 41; A. Levy, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologica di Platone*, Padova, 1970, 11—26 şi Hermann Keulen, *Untersuchungen zu Platons „Euthydem"*, Wiesbaden, 1971, p. 85.

[16] E probabil o aluzie la scrierea lui Protagoras cu acelaşi nume (Ἀλήθεια). Vezi 391 c şi *Tht.*, 152 c.

[17] O distincţie între cei chibzuiţi şi cei nechibzuiţi e de regăsit în *Theaitetos* (171 d).

[18] Pentru J. LUCCIONI (1958, 153), pare firesc ca Platon să combată o teorie ca aceasta a lui Protagoras, care face din om măsura tuturor lucrurilor, negînd orice realitate în sine, de vreme ce pentru filosof politicul se întemeiază pe ştiinţă şi anume pe cunoaşterea esenţei.

[19] E vorba de Euthydemos din dialogul cu acelaşi nume. Teza pe care i-o atribuie Platon e de fapt contrapartea celei a lui Protagoras. Vezi şi KUBE, 1969, 101.

[20] Noţiunea de πρᾶξις e reluată de Platon în *Theaitetos* (155 e) şi în *Sofistul* (262 b). Socrate afirmă în cele ce urmează că actele (πράξεις) ca şi lucrurile (πράγματα) au o natură fixă şi trebuie să fie executate cu „instrumentul" potrivit propriei lor naturi. FRIEDLÄNDER (1964, 186) comentează astfel pasajul: „Pragmatismul" socratic se opune construcţiei arbitrare. Meşteşugarul şi medicul dovedesc prin prezenţa lor activă că un demers arbitrar al celui ce activează, aplicat faptei sale, obiectului său, uneltei sale, nu face dreptate esenţei acţiunii. Numai dacă se observă aceasta se poate spune ceva mai cu tîlc. Că de aici rezultă ceva just, devine un criteriu în domeniul comportării „tehnice". Vezi GUTHRIE, 1976, 214—215 şi DERBOLAV, 1972, 81—82.

[21] Cu privire la τέμνειν (a tăia) şi κάειν (a arde), după APELT, 1922, 136), trebuie să ne gîndim mai ales la activităţile chirurgi-

cale ; acestea anume, constituind cele două părţi principale ale chirurgiei timpului.

[22] F. Horn, în *Platonstudien* (N.F., Wien, 1904, 25), atrage atenţia asupra conţinutului remarcabil al acestei definiţii. „Pentru Socrate, adaugă MÉRIDIER (1931, 55), limbajul reprezintă mai puţin un mijloc al oamenilor spre a se înţelege cît o formă de activitate prin care ei se pun în legătură cu lucrurile". După J. Moreau (*La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939, reed. Hildesheim, 1967), *Cratylos* nu ar aparţine grupului dialogurilor socratice. Astfel, pentru a defini idealul limbajului care reprezintă „o formă de activitate", dialogul ar condensa „teoria socratică a tehnicilor" (386 e—390 d), orientînd-o însă către concepţia platoniciană a dialecticii.

[23] Împotriva ipotezei „convenţionaliste", Socrate arată de fapt că limba nu este altceva decît un instrument (ὄργανον) al cunoaşterii. Către sfîrşitul dialogului însă, acelaşi Socrate va demonstra — de astă dată împotriva ipotezei naturaliste — că numele sînt doar imaginea lucrurilor (εἰκόνας τῶν πραγμάτων—439 a). Socrate va denunţa deci, rînd pe rînd, teza convenţionalistă, apoi pe cea naturalistă, propunînd la rîndu-i o teorie „instrumentalistă" şi încă o concepţie „iconografică" a numelui. Cf. JOLY, 1974, 136. Vezi şi R. Brumbaugh, *Plato's Cratylus : The Order of Etymologies*, „The Review of Metaphysics", t. XI, 1958, 502—510; la fel, ANAGNOSTOPOULOS, 1972, 205.

[24] Nu poate fi vorba de învăţătură (instrucţiune) în sensul obişnuit, ci în sensul de informaţie. E vorba de funcţia de comunicare a limbajului, funcţie pe care mulţi lingvişti o consideră unică.

[25] ANAGNOSTOPOULOS (1972, 705) interpretează ἔργον drept „funcţie", căutînd să elucideze, pe cît posibil, ce anume înţelege Platon prin acest termen. Cea mai limpede explicaţie dată „funcţiei" (ἔργον) fiind de găsit în *Republica*, I, 352 d—353 a.

[26] Cu privire la noţiunea de *legiuitor* s-a discutat mult: ar fi vorba de „popor" potrivit unora, alţii însă văd un personaj mitic sau pur şi simplu un om înzestrat cu „instinct divin" şi puteri supra-naturale (MÉRIDIER, 1931, 58, nota 4). Vezi şi GUTHRIE, 1976, 214; GOLDSCHMIDT, 1940, 64—65 şi DERBOLAV,

1972, 58. Întrebîndu-se dacă „nomothetul" reprezintă un personaj mitic, GUZZO (1956, 635) îl identifică de fapt cu „onomaturgul". O problemă supărătoare e cea a nomothetului (vezi discuţia lui V. Goldschmidt, pp. 64—67) căruia Platon îi atribuie crearea numelor, cît şi nota lui DERBOLAV, 1972, 38. Cuvîntul νομοθέτης („Gesetzgeber", cf. FRIEDLÄNDER, 186) revine de vreo 12 ori de-a lungul dialogului (388 d, 388 e, 389 a [de două ori], 389 d, [de două ori], 390 a, 390 c, 390 d, 393 e, 404 b, 408 b, 427 c, 437 e [de două ori], dar uneori îi sînt substituite alte expresii ca ὁ ὀνοματοῦργος—389 a, ὀνομάτων θέτης—389 d, δημιουργὸς ὀνομάτων—390 e şi 431 e, ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων—394 b, ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν—407 b, ὁ τὰ ὀνόματα τιθεῖς—416 b, ὁ ὀνομαστικός —424 a etc.

Nu pare deloc cert ca Platon să-l fi înţeles pe nomothet în sensul unui legiuitor analog lui Licurg sau Solon. În general a fost interpretat ca un personaj mitic. S-a recurs chiar şi la psihanaliză şi, constatîndu-se că nomothetul e un personaj vag, aproape simbolic, s-a ajuns la observarea unui „inconştient" creator de limbă, ceea ce după LEROY, 1968, 151, ar însemna refugierea într-un subiectivism facil, deloc pe linia lui Platon, mai ales într-un dialog care se termină printr-un atac la adresa subiectivităţii.

[27] Întreg pasajul următor 389 a şi pînă la 390 e este pus în legătură de B. Calvert, *Form and Flux in Plato's Cratylus*, în „Phronesis", XV, 1970, 26—47, cu pasajul 439 c—440 d, care ar prezenta o analiză a devenirii heraclitene mult mai complexă decît se crede în general.

[28] Expresia ποῖ βλέπων — βλέποντα πρός se repetă de-a lungul paragrafelor următoare (b, d). La sensul „pictural" al acestei expresii se referă GOLDSCHMIDT (1970, 83) : „este expresia constantă ... pentru a descrie activitatea creatoare care se inspiră după un model".

[29] Ideea de imitaţie (μίμησις) apare în *Cratylos* — fără ca numele să fie rostit — în chiar pasajul acesta, după VICAIRE (1960, 217—18), în momentul în care Socrate şi Hermogenes recunosc împreună că legiuitorul are ochii aţintiţi asupra unui „model ideal" şi, cînd stabileşte numele, o face întocmai tîmplarului, care atunci cînd fabrică o suveică, gîndeşte „suveica ideală". În fapt Socrate va aştepta sfîrşitul acestei faze a discuţiei (422 e) pentru

a schița o teorie a imitației. Nimic nu lasă încă să se prevadă importanța pe care o va lua-o conceptul de *mimesis* în estetica lui Platon. De fapt, dezvoltările de-a lungul dialogului asupra conceptului pregătesc sfîrșitul lui (439 c), unde Socrate va pune bazele viitoarei sale teorii a ideilor. Vezi și SOERBOM, 1966, 106—116.

[30] Cei mai mulți cercetători susțin că Platon ar vorbi aici despre o suveică ideală, *Forma* (εἶδος), dincolo de toate suveicile: A.E. Taylor, *Plato : The Man and his Work*, New York : Meridian Books, 1956, 81 ; J. Burnet, *Greek Philosophy*, New York, St. Martin's Press, 1968, 126; Paul Shorey, *What Plato said*, Chicago, 1933, 259; W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1897, 224; P. FRIEDLÄNDER (1964, 201); C. RITTER, 1931, 70; R. B. LEVINSON (1957, 28); V. GOLDSCHMIDT (1940, 69); P.-M. SCHUHL (1954, 85), D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford Univ. Press, 1966, 19, afirmă că ar fi vorba în locul acesta despre „o formă de suveică ce poate fi contemplată și care, deci, trebuia să existe înainte de a fi întruchipată în vreo suveică anumită". Remarca lui Socrate însă nu sugerează nimic de felul acesta, intervine G. ANAGNOSTOPOULOS (1972, 713). Potrivit aceluiași, Ross greșește și atunci cînd afirmă că εἶδος-ul suveicii nu poate fi abstras de experiență, căci aceasta ar face *invenția* suveicii cu neputință. Or, Socrate (continuă Anagnostopoulos), nu vorbește nicăieri despre „invenția" suveicii. Totuși J. V. Luce, în *Theory of Ideas in the Cratylus*, în „Phronesis", 1965, 21—36, demonstrează că în dialogul acesta Platon nu gîndește formele drept entități transcendentale. La fel R. H. Weingartner care, în articolul *Making sense of the Cratylus* (1970, 19), își exprimă îndoielile asupra faptului că Platon ar vorbi despre forme aici. O vedere similară e exprimată de G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Boston: Beacon Press, 1958, 15. Vezi și V. GOLDSCHMIDT (1940, 69) și P.-M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, 1954, 85.

„Das Weberschiff an sich", traduce Schleiermacher; „the absolute or real shuttle", — H. N. Fowler, în col. „Loeb", Cambridge Harvard Univ. Press, 1953; „Ciò che propriamente è una spola", — A. GUZZO (1956, 635) etc.

[31] Asupra acestei anteriorități a naturii (ξύλον), ca model, în raport cu arta, vezi JOLY (1974, 139); W. Jaeger, *Paideia*, 1965,

18—19, 25); P.-M. Schuhl, *Machinisme et Philosophie*, Paris, ed. a II-a, 1952, 14—15 şi J.-P.Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de Psychologie historique, Paris, 1966, ed. a II-a, 197—217.

[32] „Omul acţionează atunci cînd utilizează lucrurile, iar nu cînd le fabrică". Cf. VERNANT (1965, 225).

[33] Nomothetul nu va reuşi să dea numele potrivit fiecărui lucru decît dacă va fi călăuzit de *dialectician*, adică de acela care trebuie să se slujească de limbaj în exerciţiul artei de a întreba şi a răspunde. Limbajul va trebui să fie, aşadar, un fel de caracteristică după ROBIN (1968, 49), universală sau nu, în tot cazul făcută de filosof, pentru a răspunde efectiv cerinţelor gîndirii. Abia mai tîrziu în *Republica* (VI, 511 b—c) şi *Phaidros* (266 b), va da Platon termenului acestuia valoarea sa tehnică, pasajul acesta constituind doar preludiul unei specificări pe care nu va înceta să o precizeze. Cf. ROBIN (1953, nota 8). Definiţia numelui ca instrument didactic şi diacritic (388 b), şi a dialecticii ca artă de a întreba şi a răspunde (390 c), pare să deschidă asupra unei „practici definiţionale" a limbajului, — cf. JOLY (1974, 139).

[34] Dialecticianul poate fi „epistatul" legiuitorului, întrucît este singurul care are într-adevăr dreptul să se folosească de limbă, afirmă JOLY (1974, 139). Astfel, el este totodată singurul ce poate judeca, în virtutea acelei supremaţii caracteristice întregii gîndiri tehnice a antichităţii, conchide acelaşi. Socrate, de fapt, nu vrea să spună că cele două funcţii trebuie să fie în chip necesar distribuite între două persoane diferite : ele pot fi întrunite în aceeaşi. Conducerea însă, urmează să-i revină dialecticii. Vezi MÉRIDIER (1931, 61). Referitor la termenul διαλεκτικός, vezi P. Chantraine, *Études sur le Vocabulaire Grec*, Paris, 1956, 141.

[35] Hermogenes vrea să ştie care este „dreapta potrivire a numelui", aşa după cum Socrate, potrivit noţiunii definiţionale, îi ceruse lui Nicias (*Lahes*, 194 e) să-i precizeze ce fel de cunoaştere era curajul. Vezi V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1963, 113. E de notat „subtila ambiguitate" a frazei care, după WEINGARTNER (1973, 38), se potriveşte din plin tipului . ingeniozitate propriu unor Socrate ori Cratylos.

[36] Vezi 384 c.

[37] E de remarcat jocul de cuvinte ὀρθοτάτη/ὀρθότης.

[38] Dialogul din *Protagoras* are loc în casa lui Callias, fiul lui Hipponicos și fratele cel bogat al lui Hermogenes. Socrate relatează o discuție avută cu Callias, privitor la educația fiilor săi, în *Apologia*, 20 a. Cu privire la sofiști considerați drept ἀρητῆς διδάσκαλοι, vezi *Euthd.*, 273 d cît și nota lui H. Keulen, *op.cit.*, 1971, 9.

[39] E vorba de Ἀλήθεια, scriere în care Protagoras expunea teza sa cu privire la omul-măsură. Vezi *Theaitetos*, 162 a, 170 e, 171 c.

[40] După ce atît Socrate, cît și Hermogenes, au constatat că nici Prodicos, nici Protagoras nu pot lămuri îndeajuns problema, ei hotărăsc să-i respingă pe sofiști, spre a se îndrepta către poeți. Este cu putință ca Platon să se teamă încă mai mult de cusururile sofisticii decît ale poeziei, comentează la locul acesta P. VICAIRE (1960, 27). Oricum ironia nu lipsește din pasajul următor, privitor la Homer. Epopeile sale sînt însă luate drept exemplu și simbol mai degrabă decît valorificate în sine. Că nu se poate obține nici o cunoaștere din exegeza poeților, asta o știm din dialogul *Protagoras*, afirmă FRIEDLÄNDER (1964, II, 190), cu privire la locul acesta. În timp ce Protagoras este respins (de către Hermogenes, iar nu de Socrate !), întrucît doctrina sofistă fusese tocmai discreditată, Hermogenes trebuie să învețe de la Homer și de la poeți. „Un ales izvor de cunoaștere pentru Platon, care a expulzat pe Homer din Republica sa!" exclamă WEINGARTNER (1973, 38). Vezi și DERBOLAV (1972, 42).

[41] Socrate îl introduce pe Homer ca pe o autoritate în problema „dreptei potriviri a numelor", citînd în primul rînd practica sa ce constă în a menționa două nume pentru același lucru: unul folosit de oameni, altul de zei. Referitor la locul acesta vezi și GUTHRIE (1976, 214). Cu acest apel la Homer, începe de fapt seria etimologiilor propuse de Platon. Din cele 112 etimologii analizate de Socrate (139—140 în total), doar vreo 60 mai erau socotite valabile prin 1897 (W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London, 1897, reed. 1967) dintre care 20 au fost acceptate și mai tîrziu. (Vezi lista lor în coll. „G. Budé", p. 20). Că sînt acceptate încă și astăzi o poate dovedi afirmația

unui lingvist contemporan, după care „douăzeci mai pot fi acceptate încă potrivit normelor ştiinţifice actuale" (E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart.* Teil I-*Von der Antike bis Leibniz.* Vorles. d. Wintersem. 1968/69 a.d. Univ. Tübingen. Vezi şi LEVINSON, 1957, 35.

Alegerea şi succesiunea etimologiilor platoniciene are o ordine laxă potrivit lui DERBOLAV (1972, 42) şi care s-ar contura într-o tematică centrală cosmo-theo-antropologică. Afirmaţia pare să continue concluziile lui Goldschmidt după care partea etimologică a dialogului ar fi o adevărată enciclopedie de teorii teologice, cosmologice şi morale, un soi de trecere în revistă a doctrinelor începutului sec. IV. BRUMBAUGH (1957, 502 şi urm.) vede însă un fel de sistem în etimologiile cratyleice, dar în măsura în care face o paralelă între ele şi obiectele despre care e vorba în *Timaios.*

42 *Iliada*, XX, 74.

43 *Iliada*, XXIV, 291. E vorba de un fel de bufniţă cu pene roşcate.

44 Colină care, potrivit *Iliadei*, se ridica înaintea Troiei, în faţa porţilor Scee. „Oamenii o numesc Batíeia, iar nemuritorii, mormînt al sprintenei Myriné" (*Il.*, II, 813—14). Myriné ar fi fost una din amazoanele pomenite de Priam în cîntul al III-lea (189) şi care ar fi pierit prin locurile acestea.

45 Pentru majoritatea comentatorilor acest raţionament al lui Socrate pare cu totul „fantezist", dacă se ţine seama de versurile 402—403 din cîntul al VI-lea al *Iliadei* în care Homer spune limpede că Hector (şi numai el!) numea copilul Scamandrios, în vreme ce toţi ceilalţi îi spuneau Astyanax. Vezi VICAIRE, 1960, 28. S-ar putea deduce, prin urmare, că Scamandrios ar fi mai degrabă numele potrivit. Oricum versurile homerice exclud ipoteza avansată de Socrate, şi anume că Scamandrios ar fi numele „folosit de femei". Se crede chiar că Platon, citîndu-l pe Homer din memorie, îl citează greşit.

46 Versul e cel al tînguirilor Andromacăi (*Il.*, XXII, 507). Numai că în textul homeric apare ἔρυσο iar nu ἔρυτο (Andromaca se adresează de-a dreptul lui Hector). şi πύλας (porţi), în loc de πόλις (cetate).

[47] Deşi purtate de „barbari" ; ceea ce-l face pe Platon să creadă că ar fi date chiar de Homer. Vezi ROBIN, 1953, nota 16 şi 1967, 369.

[48] După MÉRIDIER (1931, 16), nici afirmaţia aceasta, în chip de concluzie la consideraţiile homerice, nu are prea mare valoare. Dacă e firesc să se dea copilului numele tatălui, şi să fie numit *leu* puiul de leu, nu se obţine, în schimb, nici o explicaţie pentru numele tatălui.

[49] În cazul filiaţiei naturale (aşa cum s-a văzut), copilul urmează să poarte numele tatălui; dar, dacă filiaţia se face „împotriva firii", vlăstarul va purta numele speciei *(genos)*. Numai că, acest al doilea principiu, atrage din nou atenţia MÉRIDIER (1931, 16). îl anulează pe primul, de vreme ce singura denumire potrivită s-ar baza pe specie şi nu pe numele tatălui. Vezi şi FRIEDLÄNDER (1964, II, 190).

[50] Forma, deci, nu are nici o importanţă, de vreme ce semnificaţia apare fără echivoc. Astfel, sînt justificate şi acele schimbări de litere la care se recurge în mod constant în partea „etimologică" a dialogului. Vezi LEROY (1968, 148).

[51] Socrate distinge aici două categorii de litere : vocale şi consoane. Ceva mai departe (424 c), va fi vorba de o a treia categorie : „cele care nu sînt vocale, dar nici mute" (ἄφθογγα). Vezi şi GENETTE (1973, 13, p. 124), după care Socrate nu ar da nici o valoare simbolică distincţiei sale între vocale, semi-vocale şi mute, neocupîndu-se să le separe în lista-i de semnificaţii (424, 426—427).

[52] Cele patru vocale menţionate sînt singurele litere din alfabetul grec desemnate prin sunetul pe care-l reprezintă. Căci denumirile de „epsilon", „ypsilon", „omicron", „omega", datează din epoca bizantină. Celelalte litere poartă nume a căror iniţială e chiar litera respectivă.

[53] 1. Cuvîntul grec din pasajul acesta, care desemnează literele alfabetului, στοιχεῖον, nu a însemnat „elemente", în sens fizic, decît în virtutea unei extensii metaforice al cărei autor este însuşi Platon (*Tht.*, 202 c; *Ti.*, 48 b—c). Literele, dealtfel, nu sînt considerate aici ca semne de scriere, ci ca sunete fundamentale compunînd silabe. Denumirea elementelor fonetice drept στοιχεῖα

este atribuită de Eudemos din Rhodos, aristotelicianul, lui Platon. Vezi R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, 60, DERBOLAV (1972, 37), cît şi ROBIN (1967, 374).

2. Nici *a*, nici *i* nu figurează printre cele patru litere care nu au nume, ci sînt, pur şi simplu, o emisie a vocii.

3. Sfîrşitul pasajului pare să se raporteze nu la felul în care sunetul e reprezentat prin numele literei, ci la faptul (notat şi în 390 a, cf. 385 d—e), că legile limbajului rămîn aceleaşi, oricare ar fi literele şi silabele folosite de popoarele din diferitele regiuni ale lumii. Cf. ROBIN, 1953, 1303—1304. La rîndul său, DERBOLAV (1972, 140—141), referindu-se totodată la articolul despre litere şi silabe al lui RYLE (1960, 431—451), observă că στοιχεῖον înseamnă deopotrivă *literă* (γράμμα), *sunet* (φωνή) şi *element*. Vezi şi nota 224.

54 Atît pentru a desemna pe cel care dă naştere cît şi pe cel care se naşte.

55 *Āgis*, numele mai multor regi ai Spartei, înseamnă conducător; *Polémarchos*, comandant al unei expediţii militare; *Eupólemos*, bun în război; *Iatroclēs*, vestit ca medic; *Acesímbrotos*, cel care-i vindecă pe muritori.

56 Ar trebui să ne aşteptăm aici, observă MÉRIDIER (1931, 67), la ceva de felul: καὶ τοῦτον τοῦ γένους δεῖ ἔχειν τὴν ἐπωνυμίαν. Fraza rămîne în aer. Totuşi, ceva mai jos, Socrate o întregeşte spunînd: καὶ τῷ ἐκ τοῦ εὐσεβοῦς etc.

57 În acord deplin cu afirmaţiile din 393 c, 394 a, Platon repetă aici că denumirea firească a unei fiinţe e cea a speciei ale cărei caractere le are. Vezi şi LUCE, 1965, 36.

58 *Theóphilos*: prieten al zeului. *Mnesítheos*: care se gîndeşte la zeu, pios.

59 Fiul preferat al lui Pelops, care a fost ucis de fraţii săi vitregi Atreus şi Thyestes, la îndemnul mamei lor, Hippodameia.

60 Atreus, pentru a se răzbuna pe fratele său Thyestes, care-i luase soţia, l-a chemat la un ospăţ unde i-a dat să mănînce carnea propriilor săi copii.

61 Vizitiu al lui Oenomaos, regele Pisei. Pune la cale un vicleşug datorită căruia Pelops învinge pe Oenomaos la cursa de care·

Întrucît Myrtilos se îndrăgostise la rîndu-i de Hippodameia, fiica lui Oenomaos şi soţia lui Pelops, acesta din urmă îl ucide azvîrlindu-l în mare. Înainte de a muri, Myrtilos îl blestemă pe Pelops împreună cu tot neamul pelopizilor.

[62] Tantal, fiul lui Zeus şi rege al Lidiei, şi-a atras mînia olimpienilor, întrucît, poftit la ospăţul lor, le furase nectarul şi ambrozia trecîndu-le muritorilor. Apoi, primindu-i la rîndul său pe zei, le-a dat la masă, drept hrană, pe propriul său fiu. Vezi *Odiseea*, XI, 582 şi urm. Drept pedeapsă a fost sortit să fie veşnic chinuit de foame şi sete, în Infern, deşi fructele şi apa erau la îndemîna sa (Pindar, *Ol.*, I, 57) ; sau, după cum relatează Platon, să trebuie să poarte mereu pe creştetul capului o piatră uriaşă.

[63] Vezi *Lista etimologiilor platoniciene*, pp. 377—378.

[64] „Numele este nici mai mult nici mai puţin decît un logos". Pentru JOLY (1973, 29), acest exemplu dă *regula teoretică* a etimologiilor platoniciene şi *legea trecerii de la onoma la logos*-ul *pe care-l conţine*. Că numele închide, sub o formă contractată, prescurtată, dar din punct de vedere mnemotehnic disponibilă, un întreg logos interior reprezintă o trăsătură constantă a etimologiilor vechi. În privinţa acestei probleme, vezi J. Starobinski, *Le texte dans le texte*, Extraits inédits des cahiers d'anagrammes de Ferdinand de Saussure, „Tel Quel", nr. 37, 1969.

[65] În limbajul curent Cronos devenise sinonim cu *radoteur*, cf. *Euthd.*, 287 b.

[66] Prin urmare, Platon descompune Cronos în două cuvinte: κόρος şi νόος. Pentru etimologie vezi Lista, pp. 378—379.

[67] E vorba de Euthyphron din dialogul cu acelaşi nume ; „Prospaltianul" vine de la numele unui dem din Atica. Vezi şi WEINGARTNER, 1973, 38—39.

[68] Iată că Socrate atribuie, pînă la urmă, „înţelepciunea care se abătuse asupra lui, aşa dintr-o dată, şi fără să ştie de unde" (396 c—d), lui Euthyphron, pe care-l întîlnise tocmai de dimineaţă, Iar acea „înţelepciune" a sa, el o va folosi în aceeaşi zi, urmînd ca în ziua următoare să se purifice. Nu constituie oare această atitudine a lui Platon un mod abil de a se apăra dinainte de eventualele critici ce i s-ar fi putut aduce? Vezi M. LEROY, 1968, 149 cît şi P. Boyancé, *La doctrine d'Eutyphron dans le Cratyle*,

R.E.G., t. LIV, 1941, 141 şi urm., care, împotriva lui STEINER (1916, 109—132) şi de acord cu Méridier, crede a vedea în Euthyphron pe pretinsul inspirator al lui Socrate, mijlocitorul unuia din sistemele pitagoreice.

Cît despre remarca ironică făcută de Socrate, vezi GUTHRIE, 1976, 215. Cu privire la „desluşirile etimologice" aduse pînă acum, FRIEDLÄNDER, 1964, 189 remarcă nu fără oarecare ironie că ar fi vorba de „Muza lui Euthyphron", cu care el s-ar fi aflat împreună încă din zori. De văzut şi paragrafele: 400 a, 407 d, 409 d, 428 c. Dacă Euthyphron-ul istoric a etimologizat (continuă FRIEDLÄNDER comentarul la pasajul acesta), nu o ştim, oricît ar trebui să acceptăm că piesele etimologice se potriveau teologiei lui proaste. Pe linia lui Platon însă, trebuie să ne referim la dialogul *Euthyphron* şi să reinvocăm opoziţia între doxosof care îşi arogă o ştiinţă despre lucrurile divine şi „cel care ştie că nu ştie" şi care, nu cu scepticism, ci cu respect şi veneraţie, se limitează modest la cele omeneşti (în sensul că se mulţumeşte cu ele, fără să se amestece în „cele divine") (p. 189).

69 Numele vine de la εὐτυχής, „fericit".

70 Sosias are o legătură cu σῴζω („salvez)".

71 Vezi nota 58.

72 Mai departe (425 d), Socrate însuşi va înlătura această explicaţie ca fiind prea comodă. Cf. MÉRIDIER, 1931, 71. Mai tîrziu însă, Cratylos (438 c) va recurge din nou la ea.

73 Herodot (II, 52), propune pentru θεός o altă etimologie „nu mai puţin fantezistă" (după unii comentatori). El afirmă că pelasgii ar fi dat acest nume zeilor ca unora care *pun în ordine* (κόσμῳ θέντες) toate lucrurile. Etimologia indicată de Socrate convine discipolilor lui Heraclit, care, ca şi Cratylos, sînt partizani ai mişcării veşnice. Cf. MÉRIDIER, 1931, 71.

74 Mitul vîrstelor din *Lucrări şi zile* redă succesiunea unor seminţii ale oamenilor care s-au ivit rînd pe rînd în lume iar apoi au pierit. Prima vîrstă, cea de aur, de sub cîrmuirea lui Cronos, e redată de Hesiod ca un soi de paradis: oamenii vieţuiau vreme îndelungată, nu îmbătrîneau niciodată, iar traiul lor se scurgea întocmai celui al zeilor.

[75] Textul hesiodic are γαῖ' în loc de μοῖρ', iar versul al doilea e: τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς.

[76] Într-a cincea şi cea din urmă vîrstă, cea de fier, oamenii nu mai agonisesc decît osteneli în timpul zilei şi teama la căderea nopţii, în aşa fel încît însuşi poetul ajunge să-şi dorească (prin acele două versuri — 174-175 — atît de discutate mai tîrziu), să fi murit mai devreme sau să se fi născut mai tîrziu.

[77] Cuvîntul δαήμων aparţine mai ales limbii poetice. E de găsit la Homer, dar foarte rar în proză. Vezi Lista de etimologii, p. 380 cît şi Interpretarea la acest dialog, p. 186.

[78] ἐν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ se referă de fapt la ,,dialectul epic'' afirmă M. Leroy în *Sur un emploi de φωνή chez Platon*, REG, LXXX, 1967, 237. Într-adevăr, cu cîteva rînduri mai sus, fusese vorba de versurile lui Hesiod. Ca traducere însă, atît pentru locul acesta cît şi pentru ἐν τῇ 'Αττικῇ φωνῇ de mai jos, el propune ,,selon l'ancienne ortographe'', afirmînd că nu poate fi vorba aici în nici un caz de versiunea lui H. N. Fowler (ediţia din 1953 a col. ,,Loeb'', p. 57, n. 1), după care ar fi avut loc o schimbare a pronunţării în decursul a cîtorva zeci de ani înainte de data dialogului, şi care traduce: ,,în pronunţarea atică veche''.

[79] Din nou M. LEROY (1967, 238) ne atrage atenţia asupra întreg pasajului ce urmează, cu privire la etimologia cuvîntului ἥρως. Ar fi de remarcat în primul rînd ,,surîsul lui Platon'', acel surîs discret ce apare pînă şi în cele mai austere pagini şi care ,,contribuie atît la farmecul dialogurilor sale''; căci, enumerînd evocările sugerate de cuvîntul ἥρως, filosoful nu face altceva decît să traseze, cu multă fineţe, dar şi cu o aparentă candoare. portretul psihologic al grecului *polýmetis*,[1] inteligent, descurcăreţ, şiret, care, prin elocinţa-i subtilă şi întrebările-i insidioase e apt să triumfe în jocurile discuţiei retorice. Cu privire la forma lui ἥρως comparat succesiv cu ἔρως, ἐρωτᾶν şi εἴρειν, M. Leroy o explică ţinînd seama de reforma ortografică ce avusese loc nu mult înainte de compunerea dialogului (387/86) şi ale cărei consecinţe erau de bună seamă încă proaspete în mintea interlocutorilor. Într-adevăr, dacă se ortografiază în ,,vechea manieră'' ἥρως, HEPOΣ nu diferă de ἔρως, EPOΣ decît printr-o ,,uşoară schimbare'' (σμικρὸν παρηγμένον) şi anume adăugarea literei H. Pe de altă parte cei trei termeni invocaţi pentru exegeza eroului: ἔρως, ἐρωτᾶν, εἴρειν,

adică ΕΡΟΣ ΕΡΟΤΑΝ ΕΡΕΝ sînt formați din același radical ΕΡ-. În același fel, puțin mai departe, Socrate jucînd pe valorile ον/ω se referă iarăși la vechea ortografie (ὡς τὸ παλαιόν) și explică numele anotimpurilor (ὧραι) prin faptul că ele delimitează (διὰ τὸ ὁρίζειν) iernile și verile (410 c). Dealtfel ὅραι nu este decît grafia pentru ὧραι înainte de 403. La fel cu οὐρανία (396 b—c).

[80] La Homer, ἥρως este un epitet onorific, aplicat în general personajelor de epopee, nu numai regilor și conducătorilor, dar și celor din preajma lor. Aedul Demodocos, de pildă, e un erou. Concepția lui Platon e de fapt o reluare a celei hesiodice, după care eroul este un intermediar între zeu și om. În *Lucrări și zile*, oamenii vîrstei a patra sînt eroi numiți semi-zei (vs. 159—160). După moarte ei ajung în Insulele Fericiților, la țărmul Oceanului. Platon dă trei explicații diferite pentru numele de erou: ἔρως, căci eroii sînt născuți din dragostea unui zeu cu o muritoare, sau a unui muritor cu o zeiță: ῥήτορες, căci sînt iscusiți în meșteșugul de a vorbi (εἴρειν) și ἐρωτᾶν pentru că sînt pricepuți în a interoga. În ce privește apropierea de ἐρωτᾶν e de amintit faptul că importanța de a cunoaște meșteșugul de a întreba și a răspunde pentru un bun dialectician fusese tocmai pusă în lumină ceva mai sus (390 c). În privința etimologiei cuvîntului, vezi Lista etimologiilor, p. 380.

[81] Ar fi vorba de ortografia atică dinainte de reforma din 402 care, sub arhontatul lui Euclide, a introdus la Atena alfabetul de tip milesian; de unde și punerea în legătură (cîteva rînduri mai jos), a lui ἐρωτᾶν cu εἴρειν, acești termeni scriindu-se înainte de 402 ΕΡΟΤΑΝ și ΕΡΕΝ. Astfel corectarea introdusă de Schmidt (adăugarea lui <καὶ εἴρειν> pare cu totul inutilă). Vezi problema în detaliu la LEROY 1967, 234—241.

[82] Dacă LEROY (1967, 241) găsește inutilă corecția adusă de H. Schmidt (<καὶ εἴρειν> după ἐρωτᾶν), în schimb MÉRIDIER (1931, 73) și O. Apelt (*Kratylos*, Leipzig, 1922, nota de la p. 140), o introduc. Lecțiunea aceasta a fost în general admisă și de editorii și de comentatorii moderni ca V. Goldschmidt de pildă (1940, 113). Totuși, H. N. Fowler, în ediția sa din 1953 (col. „Loeb") — pe care M. Leroy îl urmează — păstrează lecțiunea veche a manuscriselor. Leroy conchide arătînd că „restituirile" au reprezentat prea adesea o manie a filologilor din sec. XIX.

[83] Διὶ φίλος este înlocuit prin Δίφιλος. Accentul *ascuțit* pe care-l poartă în primul caz silaba φι-, devine *grav* într-al doilea. Dar, cum accentul grav (βαρύς) înseamnă de fapt lipsă de accent (cf. J. Vendryès, *Traité d'accentuation grecque*, p. 35 și urm.) silaba φι — devine atonă.

[84] Privitor la numele acesta vezi și afirmațiile lui J. V. Luce, *Plato on truth and falsity in names*, „The Class. Quart"., Nov. 1969, 226.

[85] J. Brun remarcă faptul că prefixul ἀνα implică „l'idée d'une remontée vers", fiind vorba de același prefix pe care-l regăsim în ἀνάμνησις, *reminiscență* și totodată *cunoaștere* și care reprezintă „o urcare către țara originară și divină a adevăratei cunoașteri". *Socrate*, Paris, 1969, 89). Potrivit lui MÉRIDIER (1931, 75) ἄνθρωπος poate veni încă de la ἄνω ἀθρεῖν (a privi în sus) sau de la ἔναρθρον ἔχειν ἔπος (a avea vorbire articulată). După O. APELT, (1922, 140), ἄνθρωπος ar veni de la ἀνθερο ὤψ, „der ein Bartgesicht hat" (ἀνθερεών ἀνθέριξ ἀθήρ). Această explicație a lui Socrate se regăsește la pitagoreicul Alcmeon, în Theofrast (*De sens.*, 25).

[86] Socrate își prezintă cîteodată soluțiile ca improvizate, deși e vorba mai degrabă de o figură de stil, așa cum observă mai departe (413 d) Hermogenes. Cf. W. S. Allen, *Ancient Ideas on the Origin and Development of Language*, Transactions of the Philological Society, 1948, 52.

[87] Aristotel, în *De Anima*, I, 2 citează etimologia potrivit căreia ψυχή e legat de ψυχρός datorită *respirației* (ἀναπνοή) și acțiunii de a răci (κυτάψυξις). Vezi observația lui HAAG (1933, la paragraful 399 d—e).

[88] Expresia pe care o folosește aici Platon desemnează propriu-zis pe maestru și pe discipolii săi. De fapt ea vizează în chip ironic pe Euthyphron și cei din jurul său. Vezi și notele 67, 68.

[89] Aristotel afirmă în *De Anima*, I, 2, 404 a, că Anaxagoras identifică sufletul (ψυχή) și spiritul (νοῦς) dar, că face din νοῦς principiul tuturor lucrurilor. Potrivit lui Anaxagoras, elementele ce se confundau la început au fost separate și puse în ordine de νοῦς. Platon împrumută de la el cuvîntul διακοσμεῖν.

[90] În continuare, Platon va pune în discuție etimologia cuvîntului σῶμα (trup) și raporturile sale posibile cu σῆμα care ar însem-

na: a) semn sau gaj; b) mormînt. Din tripla etimologie pe care Platon o va da cuvîntului σῶμα, prima, σῆμα, cea a trupului-mormînt, nu pare mai puţin orfică decît cea de-a treia, care e de fapt singura atribuită de filosof orficilor, afirmă Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, 199). Potrivit lui E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Univ. of California Press, 1951, 189) şi I. M. Linforth (*The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941, 147), doctrina *sōma* este *sēma* trupului, nu ar fi orfică. Vezi şi notele din vol. *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, Ed. Junimea, Iaşi, 1974, 33–34.
Cu privire la orfismul doctrinei σῶμα/σῆμα vezi J. LUCCIONI, 1958, 209 şi DERBOLAV, 1972, nota 2, p. 43.

91 În dialogul *Gorgias*, 493 a, Socrate îi spune lui Callicles ceea ce ar fi auzit din gura unui înţelept, şi anume, că noi în realitate sîntem morţi, iar trupul (σῶμα) nu-i altceva decît un mormînt (σῆμα). Înţeleptul acela ar fi putut fi Philolaos, potrivit lui MÉRIDIER, 1931, 76. Trupul considerat ca închisoare a sufletului apare şi în acea aluzie la misterele orfice din *Phaidon*, 62 b: „noi oamenii sîntem aci ca într-un post de pază (φρουρᾷ) şi, fireşte, nu se cade să-l părăsim sau să fugim".

92 Jocul de cuvinte între *sēma* (semn, mormînt) şi *semainein* (a semnifica, a exprima), e tot atît de intraductibil ca şi cel între *sōma* (închisoare a trupului) şi *sózein* (a ţine sub pază).

93 Grecii nu bănuiau că nu puţine din numele zeilor erau luate de la alte popoare: Afrodita, Hefaistos, Eileithyia, Bacchus, Apollon, poate Artemis. Cf. WILAMOWITZ, 1959, 225. Cu privire la unele teorii noi, vezi Lista etimologiilor platoniciene de la p. 376–404.

94 Această formulă de precauţie în legătură cu zeii e folosită întocmai şi de Ctesippos în *Euthydemos*, 288 b.

95 Acest sens pentru μετρίως e de regăsit şi în *Cri.*, 46 c, *Euthd.*, 305 d etc. Vezi H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons Euthydem*, Wiesbaden, 1971, p. 7.

96 Platon însuşi va aminti cîteva rînduri mai jos, că Hestia era întotdeauna invocată înaintea celorlalţi zei ori de cîte ori aveau loc sacrificiile.

97 Hestia, forma dorică ἐσσία, prin care Hestia, potrivit pitagoreicilor, ar reprezenta esenţa lucrurilor. Trebuie dată însă atenţia

cuvenită şi celeilalte forme dorice ὠσία prin care Hestia ar însemna „ceea ce dă un impuls tuturor lucrurilor", aşa cum îi plăcea unui Heraclit — comentează GUZZO, 1956, 646. Într-adevăr, ὠσία (forma doriană), e de găsit la Stobaios, *Ecl.*, I, 424 şi I, 712. La fel şi ἐσσία: Stobaios, *Ecl. phys.*, I, 8 (Philolaos).

[98] *Hestia:* principiu al permanenţei dar şi al impulsului, al mişcării. Această dublă şi contradictorie interpretare a numelui zeiţei căminului pare să fi fost moştenită de Platon din cele mai vechi tradiţii religioase ale Greciei. Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1966, 142—143.

[99] Adică ἐσσία.

[100] Un lucru *este* întrucît participă la *existenţă*, comentează A. Diès în nota sa din *Sofistul*, 246 a. *Existenţa* (οὐσία) se opune acolo *devenirii* (γένεσις) aşa cum *ceea ce este* sau *fiinţa* (τὸ ὄν) se opune (în *Timaios*, 27 e, de pildă), la *ceea ce devine* (τὸ γιγνόμενον). După Heraclit, οὐσία apare la Platon pentru întîia oară în locul acesta. Mobilismul heraclitean va fi demonstrat prin explicarea numelor următoare: Cronos şi Rheea. Cf. GOLDSCHMIDT, 1940, 122.

[101] 396 b.

[102] În pasajul acesta apare un nou verb (πάντα χωρεῖ), atrage atenţia RAMNOUX (1959, 227), traducîndu-l: „toutes choses passent en faisant place" sau „toutes choses changent de place".

[103] În paragraful 396 b Socrate făcuse o legătură între Κρόνος şi κόρος (puritate). Aici însă, pare să-i explice numele prin κροῦνος (izvor). Cu privire la Rheea, vezi şi RAMNOUX, 1959, 226. După VICAIRE (1960, 29), „son invention est même particulièrement heureuse dans ce nom s'il faut croire l'étymologie donnée par Socrate".

[104] *Iliada*, XIV, 201; Hesiod, *Theogonia*, 337; Orfeu, fr. 2 Diels. Cf. *Tht.*, 152 e.

[105] Socrate face această apropiere cu oarecare rezerve (οἶμαι), atrage atenţia în nota sa de la p. 79 a ed. „G. Budé", L. Méridier.

[106] Vezi nota 37 a ed. *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, Iaşi, Junimea, 1974, 33.

[107] ῞Αιδης, aşa cum se va vedea îndată.

[108] Poseidon va primi o etimologie „naturalistă" : ὁ σείων (ce aminteşte de epitetul homeric ἐνοσίγαιος), o explicaţie „raţionalistă": πολλὰ εἰδώς (care ştie multe lucruri) şi o a treia interpretare: ποσίδεσμος, „care înlănţuie picioarele" şi care, evocînd ideea că marea împiedică pe oameni de a merge mai departe, e poate o aluzie la legenda Atlantidei, pe care Platon o va relua mai tîrziu în *Timaios* şi *Critias*.

[109] Această observaţie apare adesea în explicaţiile etimologice date de Socrate: dorinţa oamenilor de a înfrumuseţa numele chiar şi cu riscul de a le deforma. Vezi şi 414 c.

[110] Pluton este denumirea lui Hades considerat drept distribuitor al bogăţiilor şi stăpînitor al abundenţei agricole produse de străfundurile pămîntului pe care le locuia.

[111] O asemenea interpretare — aici respinsă de Socrate — apare în *Phaidon*, 81 c, unde ἀϊδής nu înseamnă invizibil în sensul „terifiant" ca în pasajul acesta, ci invizibil pentru ochii muritori (influenţă pitagoreică), deci „pur", aplicîndu-se ca termen filosofic adevărurilor eterne. ῞Αιδης — ἀειδής reda fără-ndoială, la început, o etimologie populară şi traducea teama pe care o inspira „împărăţia umbrelor". În acest sens o citează Platon aici, făcînd o aluzie şi în cartea a X-a a *Legilor*, 904 d. Dacă Platon respinge etimologia ῞Αιδης — ἀειδής în *Cratylos* şi o reia — cu o semnificaţie nouă — în *Phaidon*, este că atitudinea sa faţă de pitagoreism s-a schimbat între timp, afirmă GOLDSCHMIDT (1940, 124). Vezi şi interpretarea RAMNOUX (1959, 40 şi 210), dar şi cea din ed. „Loeb" a traducerii dialogului în care H. N. FOWLER (1958, 3—5) face o apropiere cu *Phaidon*, 80 d, oferind totodată un argument în favoarea datării dialogului *Cratylos* după *Phaidon*. Vezi Interpretarea la p. 192.

[112] Nu cele care cîntă (*Republica*, X, 617 b), fiecare nota ei, pe fiecare cerc planetar, alcătuind astfel „Muzica sferelor", ci altele care sînt divinităţi chtonice, — cf. ROBIN, nota 43, 1305. După Proclus, *In Cratylum*, 157, Platon deosebeşte trei feluri de Sirene: celeste, generatoare şi cele care purifică. Ele sînt adesea puse în legătură cu lumea infernală, figurînd în anumite versiuni ale legendei Persephonei. *Elena*, din piesa cu acelaşi nume a lui

Euripide, le invocă drept divinități chtonice (v. 167), iar imaginea lor era pusă adesea pe morminte.

[113] Aceeași expresie τέλεος σοφιστής, utilizată aici în chip ironic, pentru a desemna puterile de convingere proprii lui Hades, apare în *Banchetul*, 208 c, unde Socrate spune despre Diotima, nu fără o nuanță de humor, că a răspuns întrebării sale ca o „desăvîrșită sophistes".

[114] Vezi *Banchetul*, 203 d—e, 204 b.

[115] Cronos, învins de Zeus, fusese înlănțuit de acesta în străfundurile Tartarului.

[116] Obișnuita raportare a numelui Hades la ceea ce este „invizibil" (αἰδές), e respinsă în locul acesta de Socrate în favoarea „cunoașterii" (εἰδέναι). ᶜ'Αιδης ar veni; deci, de la ἀ (intensiv) și εἰδέναι. Așadar, Hades e „der vollendete Weisheitslehrer" după FRIEDLÄNDER, 1965, II, 193.

[117] Cu privire la afirmația lui W. K. C. Guthrie, care în *History of Greek Philosophy*, II, 144—146, atribuie funcțiile celor patru elemente ale lui Empedocle unor divinități (patru, printre care și Hera), Rosamund K. Sprague (*Empedocles, Hera and Cratylus*, „Class. Review", vol. XXII, nr. 2, June, 1972), vine cu un mic adaos la decizia de a o asocia pe Hera mai degrabă aerului decît pămîntului. Ea se sprijină anume pe locul acesta din dialogul *Cratylos*, în care Platon ar exprima „in a whimsical manner" legătura între ἥρα ἥρα devenită ἀήραήρ. Într-adevăr, dacă numele e rostit de mai multe ori la rînd fără pauză, se poate auzi atît ἀήρ cît și ᶜ'Ηρα.

[118] În loc de Φερσεφόνη sau Περσεφόνη— forme poetice — inscripțiile atice în proză lasă să se vadă forma Φερρέφαττα pentru fiica zeiței Demeter, numită adesea Kore.

[119] Întrucît numele vine de la φέρειν și φόνος : care aduce moarte năprasnică.

[120] Apollon e nu numai zeul „nimicitor" dar și 'Αλεξίκακος (cel care îndepărtează răul), Παιάν sau Παιών (zeul vindecător).

[121] Formele ᵓ'Απλουν, ᵓ'Απλουνος, ᵓ'Απλουνι pentru ᵓΑπόλλων apar în inscripțiile tesaliene din Eretria (IG, IX, 2, 199), Larissa (IG, IX, 512, 517) etc. Pornind de la exemplul cu Apollon care poate fi deopotrivă *apoloúon* (purificator), *haploūn* (veridic), *aeì*

bállon (arcaş fără greş) şi *homopolon* (care supraveghează armonia mişcărilor), G. GENETTE (1973, 15, p. 274) arată că pentru Socrate pluralitatea etimologiilor atribuită fiecărui nume nu infirmă justeţea sa, căci o asemenea multiplicitate de analize posibile, desemnează totodată o multiplicitate de aspecte şi de funcţiuni ca între *sacerdos* şi *presbyter*, de pildă, dar care se adună totuşi în unitatea aparentă a unui nume. Vezi W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1956, 75 şi ELIADE, 1976, 456.

122 Acest pasaj, deosebit de greu de redat, e străbătut de influenţe pitagoreice, îndeosebi de faimoasa teorie a Armoniei sferelor. Întocmai cerului (comentează locul ROBIN, 1953, 1305), o „simfonie" muzicală trebuie să fie la rîndul ei un sistem solidar ale cărui motive să se *rotească*, într-un fel, pe polii care corespund axului principal al sistemului.

123 Apollon = care face să piară.

124 Imaginea e de găsit şi la tragici. Vezi J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1966, 113.

125 Pasajul acesta îl face pe LEROY (1968, 140) să sublinieze din nou faptul că Platon pare adesea mai degrabă uşor ironic decît cu adevărat convins cu privire la propriile-i explicaţii etimologice. El îi combate totodată pe „modernii" prea înclinaţi să ia în serios toate cuvintele marelui filosof. De pildă, pe L. H. Gray, *Foundations of Language*, New York, 1939, 432, care pretinde că etimologiile lui Platon sînt mai degrabă naive decît exacte dar, „on the whole, he seems to have taken them seriously".

126 Cuvînt compus de Platon din οἶνος (vin) şi νοῦς (raţiune, minte).

127 Παλλάς, tînără fată, e sinonim cu Παρθένος. Pallas Atena apare frecvent în epopeile homerice; Παλλάς singur apare pe unele blocuri de marmoră găsite pe Acropole. Vezi DES PLACES, 1969, 45.

128 Potrivit imnului homeric (XXVIII, 4—5), Atena se născuse din capul lui Zeus. Vezi şi Pindar, *Ol.*, VII, 35.

129 Ceva mai sus (400 d), Socrate îşi arătase din plin rezervele cu privire la această cercetare a numelui zeilor.

130 E vorba de o parodiere a versurilor 221—2 din cîntul al V-lea al *Iliadei*, cînd Eneea îl îndeamnă pe Pandaros: „Hai, urcă-te

pe carul meu şi ai să vezi ce preţ au caii troieni". Vezi şi notele de la 396 d şi 400 a.

[131] Vezi 383 b.

[132] Sufixul -ικός dă termenului (κλοπικός) o nuanţă ironică, afirmă P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, 142, traducîndu-l prin „doué pour le vol".

[133] Vezi 398 b.

[134] Cf. 385 b. Vezi J. Brun, *Socrate*, Paris, 1969, 91.

[135] Sensul e clar cu toate dificultăţile aproape de netrecut ale traducerii, după ROBIN (1953, nota 61, 1306). Platon manifestă aici faţă de tragedie o ostilitate în privinţa căreia *Republica* va oferi cele mai numeroase mărturii. După VICAIRE (1960, 30), ar fi singurul pasaj care ne-ar îndreptăţi să afirmăm că Platon s-ar ocupa în acest dialog de poezie ca atare — pentru a o critica dealtfel. Poezia neconstituind în *Cratylos* decît rareori obiectul unei atenţii particulare din partea filosofului.

[136] Pan, fiul lui Hermes, era ocrotitorul turmelor şi al păstorilor. Potrivit imnului homeric către Pan, zeii i-au dat numele acesta, întrucît *toţi* (πᾶσιν) s-au veselit atunci cînd Hermes şi-a adus noul născut în Olimp (v. 47).

[137] Să fie oare o aluzie la tribunalul „heliaştilor" de care-şi bate joc Aristofan în *Păsările?* Vezi GOLDSCHMIDT, 1940, 130.

[138] Este, poate, vorba de Parmenide, sau, mai sigur, de Empedocle.

[139] Plutarh, *De placitis philosophorum*, II, 27, atribuie această teorie lui Thales şi şcolii sale.

[140] Anaxagoras pare să fi explicat primul fazele Lunii. După Plutarh însă, *Nicias*, 23, teoriile sale erau încă secrete în sec. V şi acceptate de foarte puţini.

[141] La Aristofan, *Norii*, 614, apare forma σεληναίη, iar doricul σεληναία e de găsit la Euripide (*Phen.*, 176) şi Teocrit, II, 165.

[142] „Stranie şi complicată manifestare: nume ca acelea care se întîlnesc în ditirambi", exclamă GUZZO, 1956, 649. Iar după VICAIRE (1960, 29), Hermogenes, pentru încă o dată, îşi bate puţin joc. Dar e limpede totuşi că Platon consideră cuvintele compuse drept o particularitate a anumitor forme poetice, anume a ditirambului.

143 Această ipoteză o va respinge ceva mai departe. Oricum posibilitatea originii ne-greceşti a unor cuvinte e reluată în 416 a, 425 e. Iar de vreme ce se confruntă limbi diferite, FRIEDLÄNDER (1964, 191), îşi îngăduie să vorbească chiar de un început al lingvisticii comparate (*„Anfang von Sprachvergleichung"*). În Grecia secolului IV, Platon putea să-şi facă o părere despre limba greacă ca şi cum ar fi fost „limba însăşi", afirmă GENETTE (1972, 367). Vezi şi K. ΒΟΥΡΒΕΡΗ, ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΒΑΡΒΑΡΟΙ, ΑΘΗΝΑΙ, 1966, 66.

144 Φωνή primeşte aici accepţia de „limbă", opunînd greaca limbilor barbare. La fel cîteva rînduri mai jos. Referitor la diferitele accepţii pe care le ia cuvîntul în dialogul acesta, vezi M. Leroy, *Sur un emploi de φωνή chez Platon*, R.E.G., LXXX, 1967, 236 şi urm.

145 În această parte „etimologică" a dialogului apare adesea, e-adevărat într-o mulţime de consideraţii heteroclite, enunţarea unor principii care stau la baza gramaticii comparate şi a gramaticii istorice. De pildă, introducerea noţiunii de „împrumut" făcut limbilor străine. Astfel πῦρ este explicat aici prin frigiană. Numai că asemenea consideraţii nu apar în dialog decît sporadic, fără convingere ori metodă. Alegerea limbii frigiene, în cazul acesta, poate fi o simplă aluzie la povestea lui Herodot (II, 2) cu cei doi copii crescuţi pe lîngă o turmă de capre şi al căror prim cuvînt rostit ar fi fost βέκος, ceea ce în frigiană înseamnă „pîine". Vezi şi GOLDSCHMIDT, 1940, 132.

146 Platon e gata, în mai multe rînduri, să acorde limbii poetice un soi de autonomie, dacă nu specificitate. Astfel, el notează că „poeţii" numesc ἀῆται suflările vîntului. La fel, ceva mai departe, observă că aceiaşi poeţi folosesc ἐσύθη pentru „a sări".

147 Vezi *Od.*, IX, 118; XIII, 60.

148 Vechiul alfabet atic nu avea un semn deosebit pentru ω; *o* nota şi *ou* şi ω. Vezi LEROY, 1967, 237.

149 Noţiunile care vor fi analizate în continuare vor fi grupate (atrage atenţia GOLDSCHMIDT, 1940, 132—133), după un anumit principiu: noţiuni intelectuale, morale, πάθη (bucurie, durere), opinia (*dóxa*), volitivul, necesarul, adevăr/minciună, a fi/a nu fi. Această grupare se sprijină fără-ndoială pe o tradiţie şcolară, adoptată de

şcoala neo-heracliteică. Aproape toţi termenii analizaţi sînt grupaţi pe cupluri opuse: δειλία/ἀνδρεία, αἰσχρόν/καλόν. Potrivit lui W. Jaeger (*Über Urspr. u. Kreisl. d. philos. Lebensideal*, „Sitz. ber. der preuss. Akad. d. Wiss.", phil.-hist, kl., 1928, XXV, 15), acest pasaj presupune distincţia aristotelică a virtuţilor intelectuale şi morale. Platon ar fi deci, sub acest raport, precursorul lui Aristotel şi acesta din urmă nu ar fi făcut altceva decît să reia teoria lui Platon.

150 Este posibil ca Socrate să facă aluzie aici la fabula lui Esop despre măgarul care trecea drept leu, dar se mai poate ca gluma aceasta să-i fie adresată lui Antistene, întrucît Socrate pare să se refere la lucrările lui Hercule.

151 Vezi 401 d, 402 a.

152 Γνώμη ar proveni, aşadar, din contracţia termenilor γονῆς şi νώμησιν. Pentru RAMNOUX (1959, 320), această contracţie nu este a unui fonetician format datorită metodelor raţionale, ci mai degrabă „le fait d'un poète sensible aux effets de la collusion des souffles". νωμᾶν ar însemna „a mînui cu iscusinţă" aşa cum foloseşte cîrmaciul barca şi ţesătorul suveica; νωμᾶν implicînd totodată mişcarea ochiului dirijînd gestul mînii. γονῆς νώμησις ar desemna (321) o observaţie clarvăzătoare şi quasi-divinatorie asupra naşterii şi devenirii lucrurilor. În acelaşi timp practica: gestul mîinii călăuzit de aţintirea ochiului pentru a cîrmui, a zvîrli săgeata sau a ţese.

153 În textul grec: doi de εἶ. În alfabetul ionian adoptat la Atena, la sfîrşitul sec. al V-lea, ε este numit εἶ, iar ο, οὖ.

154 Referitor la etimologia σωτηρία ... φρονήσεως dată conceptului de σωφροσύνη, vezi nota şi trimiterile lui B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlin, 1970, 142, cît şi nota introductivă la *Charmides*, din vol. I, *Opere* Platon, Ed. Ştiinţifică, 1974, 163—164.

155 De la πιστός (credincios). Textul e nesigur. Ar părea ispititor — declară într-o notă MÉRIDIER (1931, 93—4) — de a scrie împreună cu Heindorf, ἐπειστήμην, din cauza apropiatului ἑπομένης. Dar această formă pare de neconciliat cu explicaţiile date mai departe, 437 a. Vezi şi ROBIN (1953, nota 73, 1306).

[156] Platon joacă aici pe omonimia infinitivelor celor două verbe: συνίημι şi σύνειμι care diferă prin sens şi prin majoritatea celorlalte forme ale lor. Etimologia verbului συνιέναι (a înţelege), pornind de la συνιέναι (a apropia), ar contrazice „teza mobilistă" (după Robin), „car ce *rapprochement calculé, syllogismos*, qu'est une conclusion, est une *fixation* provisoire de la pensée".

[157] Plutarh (*Lyc.*, I) citează un strămoş al lui Licurg ce purta acest nume.

[158] Prin urmare, σοφία ar fi alcătuit, după Platon, din σόος şi ἐπαφή.

[159] Textul manuscriselor e alterat. Majoritatea editorilor îl urmează pe Baiter care, păstrînd τὸ ταχύ, corectează pur şi simplu τοῦτο οὗ în τοῦ θοοῦ. Dar, observă L. Méridier, potrivit lui Stallbaum, ideea nu este că o *parte* a elementului rapid merită numele de ἀγαστόν, ci rapiditatea însăşi, prin opoziţie cu acţiunea domoală, merită acest epitet.

[160] Acelaşi termen apare în *Theaitetos*, 152 c, cu privire la „adevărul" pe care Protagoras îl preda *în taină* (ἐν ἀπορρήτῳ) discipolilor săi.

[161] Locuţiune proverbială.

[162] De fapt, ideea lui Heraclit potrivit căruia focul e principiul tuturor lucrurilor şi deopotrivă lege unică a universului. Cf. MÉRIDIER, 1931, 95.

[163] Cf. 400 a.

[164] Spiritul, inteligenţa (νοῦς) e, după Anaxagoras, principiul şi cauza mişcării. Cel mai pur şi cel mai uşor din toate, el posedă omniscienţa, previziunea, forţa, comanda şi geniul operator: pretutindeni prezent în masa înconjurătoare e forţa motrice şi spiritul ordonator al întregului univers, cf. Ramnoux, *Les Présocratiques*, în vol. *Histoire de la Philosophie*, Encycl. de „La Pléiade", I, Paris, 1969, 435—437. În *Phaidon* (97 b şi urm.) Platon arată cum începuse plin de elan şi speranţă să-l citească pe Anaxagoras, pentru ca în ultimă instanţă (aşa cum o arată mai trîziu şi în *Legile*, XII, 967 b—d), să ajungă la concluzia că filosoful nu a reuşit să facă nimic din acel *noūs* proclamat „cauză şi rînduitor al universului".

[165] Vezi 412 e, explicaţia pentru δίκαιον.

[166] 'Ανρεία e format, prin urmare, din ἀν(ά) (în sens contrar) şi ῥεῖν (a curge), după Socrate.

[167] Termenul de *nume* (ὄνομα) pare să se refere atît la substantiv cît şi l a verb, adjectiv etc. Toate sînt nume pentru Platon. Astfel discutînd despre verbul θάλλειν (414 b), el foloseşte termenul ὄνομα. La fel în privinţa unor verbe ca ὀλισθάνειν (427 b), βούλεσθαι (420 c) etc. Este limpede că Platon face o distincţie între substantive şi verbe, dar în timp ce are la dispoziţie cuvîntul ῥῆμα pentru verb, nu are unul corespunzător pentru substantiv. "Ονομα înseamnă deopotrivă nume şi substantiv. Vezi ANAGNOSTOPOULOS (1973, 693), după care ὄνομα are mai ales funcţia de „cuvînt" : „ὄνομα are deja funcţia de «cuvînt» şi în limba greacă, în afară de «nume», nu există alt termen echivalent cu «cuvînt»". Vezi şi notele 12 şi 229.

[168] Raţionamentul e următorul: se scoate τ de la τέχνη şi se adaugă un prim o între χ şi ν şi un al doilea între ν şi η de unde *ἐχο-νοη (care are raţiune). Acest pasaj a stîrnit nedumerirea comentatorilor care, după Stephanus, adaugă în general — dar în mod inutil, pe cît se pare — ⟨τοῦ νῦ καὶ⟩ înainte de τοῦ ἦτα ; în ed. Méridier (coll. „G. Budé", Paris, 1931), p. 93, o greşeală de tipar (νοῦ νῦ în loc de τοῦ νῦ) vine să complice încă mai mult lucrurile, atrage atenţia LEROY (1968, 140, nota 2).

[169] Forma originară ar fi fost, prin urmare, κάτοπτον, ρ fiind considerat de Socrate ca un adaos nefiresc şi ca o alterare. În fapt, e vorba de sufixul -τρο- care, la numele neutre de felul acesta, marchează *instrumentul.*

[170] Φῖκ'ὀλοὴν (Phix nimicitoarea) apare în vs. 326 al *Theogoniei* hesiodice. Ar fi vorba de un monstru legendar locuind pe muntele Phikion din Beoţia (cf. *Scutul,* 33) şi confundat mai tîrziu cu Sfinxul. Vezi nota lui P. Mazon la Hesiod, *Theogonia,* coll. „G. Budé", 326.

[171] Platon citează anume versurile 264—265 din *Iliada,* în care Hector sosit la palatul lui Priam şi întîmpinat de Hecuba, îşi roagă mama să nu-l mai îmbie cu vinul cel dulce ca mierea de teamă că şi-ar pierde cumva avîntul războinic ori şi-ar uita de vitejie.

[172] ἄνειν, sinonim cu ἀνύειν, ἀνύτειν. În *Odiseea,* III, 496: ἦνον ὁδόν.

173 Vezi 413 e.

174 Noţiunea de ἀρετή a fost examinată în *Paideia* lui Werner Jaeger, în *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité* de H. Marrou, iar mai recent în ΤΕΧΝΗ und ΑΡΕΤΗ de Jörg Kube, Berlin, 1969. În cazul acesta, aceeaşi explicaţie e utilizată pentru a etimologiza două cuvinte diferite: dacă ἀρετή (virtute) e apropiat de αἱρετή (preferabil), cuvîntul e explicat însă şi prin ἀεὶ ῥεῖ pe care l-am văzut aplicat în cazul lui ἀήρ. Ἀρετή înseamnă deci bunul mers, apoi cursul mereu liber al sufletului bun — aceasta fiind după LEROY (1968, 139) o explicaţie *a posteriori*, cuvîntul nefiind niciodată atestat în acest sens.

175 Vezi 413 d.

176 Vezi 409 d—e şi 425 e.

177 Adjectiv de la substantivul αἶσχος, termen poetic, deşi întrebuinţat în proza atică pentru a indica diformitatea, urîţenia respingătoare. În *Banchetul* apare opus substantivului κάλλος. Etimologia lui e incertă, deşi αἶσχος e apropiat uneori de got. *aiwiski*.

178 Să fie o aluzie la proverbul mai înainte citat: „Sînt tare grele cele frumoase" (384 b)?

179 Textual οὗ care e numele literei *o* în alfabetul ionic-atic. Vezi nota la 411 e.

180 Atît καλόν cît şi καλοῦν aveau înainte de reforma ortografică din 403 aceeaşi grafie: ΚΑΛΟΝ, cf. LEROY, 1968, 240.

181 Raţionamentul lui Socrate, — după Méridier — este următorul: gîndirea (διάνοια) e cea care fixează numele; e deci *ceea ce numeşte*. Or, tot ce numeşte gîndirea e bun (ἐπαινετά), demn de laudă; iar întrucît dă naştere la lucruri frumoase, e drept să fie numită τὸ καλόν (frumosul). Cele două participii καλέσαν (aorist) şi καλοῦν (prezent) se pot explica după acelaşi MÉRIDIER (1931, 100), astfel: Socrate, vorbind de autorul numelor, foloseşte, aşa cum s-a văzut, cînd prezentul, cînd aoristul (ὁ τιθέμενος, ὁ θέμενος).

182 „Les idées d'accroître et d'engraisser" traduce ROBIN, deşi textul redă de fapt „a face" sau „a produce", ceea ce, după acelaşi, nu are nici un sens.

183 *Nomos*: compoziţie vocală şi instrumentală ale cărei episoade, încadrate într-o suită, erau precedate de un preludiu. Primului instrument de acompaniament — cithara — i s-a adăugat cu

timpul flautul. Etimologia complicată a cuvîntului βλαβερόν e considerată de Hermogenes ca un „preludiu" a unor dificultăţi încă mai mari.

[184] Cf. 414 c—d şi 399 a—b.

[185] Aici, ca şi în paragraful 421 d, prin φωνή se face distincţie între starea actuală a limbii (ἡ νέα φωνή) şi cea veche (ἡ παλαιά). Vezi LEROY, 1967, 237.

[186] Cf. Cicero, *De orat.*, 12: „*Facilius mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod, multorum sermonis expertes, ea tenent semper quae prima didicerunt*".

[187] Cf. 414 c. Cei care voiau să le dea o anumită solemnitate (*tragodeīn*).

[188] De această etimologie se leagă un pasaj important din *Phaidros* (99 c), Platon urmărind punctul de vedere heraclitean.

[189] Toate care indicau mişcarea.

[190] Adică διιόν.

[191] Contracţie de la δέον, aici, participiul prezent neutru de la verbul δέω (leg). A nu se confunda cu δοῦν, participiu prezent neutru de la δίδωμι (dau).

[192] Cf. 418 b—c.

[193] După ROBIN (1953, 1308) trebuie să se ţină seama de articolul ἡ. Cuvîntul primitiv ar fi deci o formă prescurtată de la *he pròs onésin teinoūsa práxis* („activitatea care tinde către satisfacţie").

[194] Pasaj obscur după cei mai mulţi dintre comentatori: cum ar putea curentul vital să fie oprit de o „disoluţie" a corpului?

[195] ἀ privativ şi ἰέναι cu inserţia unui *n* eufonic.

[196] Socrate leagă prima parte a cuvîntului de χέω (a vărsa, răspîndi) şi a doua de ῥοή.

[197] P. Chantraine preferă etimologia aceasta (verbul θύω), celor obişnuite (scr. *dhumá*, lat. *fumus*, v.sl. *dymy*). Prin urmare, am putea socoti corectă etimologia propusă de Platon. Compară cu *Timaios*, 70 b, în legătură cu conceptul de *thymós*.

[198] Vezi *Phaidros*, 251 b şi Euripide, *Hipp.*, 525—526.

[199] Textual οὗ. Vezi 416 b, 411 e, 410 c.

[200] Cealaltă explicaţie este de fapt în contradicţie cu principiul pus (observă ROBIN, 1953, 1308), şi anume al alungirii unui *o* primitiv.

[201] Platon făureşte cuvîntul după οἰστός (săgeată), luîndu-l însă de la φέρω, v. οἴσω.

[202] Comentatorii au propus diferite emendări pentru fraza aceasta. Cu toată concizia formulei sensul îi pare clar lui Méridier: Socrate vrea să spună că a ajuns la capătul inspiraţiei divine ce-i fusese comunicată de Euthyphron. Robin interpretează făcînd o legătură cu 413 a, 414 b—e („Commence en effet d'envisager le terme").

[203] Greşeală sau ignoranţă, oricum ar fi, e „le but manqué" (cf. Robin) şi este pentru că nu se ştie. Imaginea arcaşului de la sfîrşitul paragrafului c este implicată aici. La fel doctrina „nimeni nu e rău de bunăvoie", ci în virtutea necunoaşterii binelui. condiţionată de circumstanţe exterioare, fizice şi sociale (cf. *Protagoras*, 352 b; *Timaios*, 86 d—e).

[204] În ce priveşte procedeul sintetic, care condensează într-un nume o frază întreagă, vezi 399 b şi 410 d—e; cf. 409 c, 416 b.

[205] Cf. 406 a, unde apare etimologia cuvîntului Μοῦσα.

[206] 'Αλήθεια prin opoziţie cu minciuna, implică faptul de a nu ascunde nimic (λαθεῖν = a fi ascuns), de unde „adevăr" în general, „realitate", „sinceritate". În anumite concepţii filosofice ἀλήθεια este opus substantivului λήθη (uitare); are, deci, şi sensul de „a-şi aminti", „a şti". Vezi W. Luther, *Wahrheit und Lüge im alten Griechentum*, Berna-Leipzig, 1937. Pentru dezvoltarea filosofică a noţiunii, vezi Éd. des Places, *Lexique de Platon*, coll. „G. Budé", 1964, 27. După Frisk şi Chantraine, ἀληθής e un compus constituit din particula negativă ἀ- şi din λῆθος, λᾶθος, sau λήθη. P. Friedländer (*Plato*, I, New York, 1958, pp. 221—29), face o amplă analiză etimologică a conceptului ἀληθής/ἀλήθεια în legătură cu *Sein und Zeit* a lui Heidegger ce se ocupă în această carte de conceptele *lógos* şi *alétheia*.

[207] Pentru auz, οὐκ ἰόν se confundă cu οὐκί (formă ionică a negaţiei) atrag atenţia L. Méridier şi L. Robin. Am tradus pe ἰόν prin „cel ce devine" în loc de „cel ce merge" pentru a ne conforma Interpretării la acest dialog.

[208] Vezi 409 d — 410 a.

[209] Argument adesea pus în joc de Socrate de-a lungul dialogului. Ar fi vorba aici, după LEROY (1968, 145) de un recurs — fie el timid şi accidental — la principiul evoluţiei lingvistice care, dealtfel, pare să fi rămas străin celor vechi. Vezi şi GUTHRIE, 1976, 216.

[210] Vezi 414 c.

[211] Pentru sensul lui ἀπὸ τρόπου, de văzut *Phaidros*, 278 d.

[212] Aceeaşi expresie apare la Aristofan, *Acharnienii*, 392: σκῆψιν ἀγὼν οὗτος οὐκ εἰσδέξεται. După Robin, care traduce: „le débat n'admet pas de prétexte à remise", ar fi o formulă folosită anume în tribunale.

[213] Vezi 412 c.

[214] Ca în paragrafele 393 c şi 414 e.

[215] Modestia formulei şi supunerea lui Hermogenes sînt remarcate de MÉRIDIER, 1931, 109. De fapt, Socrate, încă de la începutul dialogului a întreprins singur cercetarea, chiar dacă şi-a asociat interlocutorul la elaborarea ipotezelor sale.

[216] Discutînd asupra formării numelor primitive (cîteva rînduri mai sus), şi presupunînd că nu am avea voce, nici limbă, ar însemna că ar trebui să ne mulţumim să imităm natura lucrurilor. Cu această ocazie, Platon foloseşte verbul μιμεῖσθαι impropriu de tradus cu „a imita" după H. Koller, *Die Mimesis*, 49 şi H. Perls, „R. Philos.", 1934, 452, întrucît este vorba de fapt de o mimică prin semne, semnele fiind aluzii inteligibile mai degrabă decît imagini. Se poate că Platon în aceste pagini, primele în care foloseşte în mod consecvent verbul μιμεῖσθαι (cf. VICAIRE, 1960, 218), ar fi rămas credincios unui sens mai vechi al verbului. După H. Koller (*Die Mimesis*, 13), verbul e necunoscut lui Homer, Hesiod şi liricilor.

[217] Πρὸς τὴν γῆν ar depinde de subînţelesul καθίεμεν ἄν care poate fi pus în legătură cu ἤρομεν ἄν. Ceea ce se obţine astfel este un zeugma, adică o construcţie prin care două subiecte sînt puse în relaţie cu un singur atribut.

[218] Τῷ σώματι e un dativ instrumental depinzînd direct de δήλωμα. Construcţia care nu e rară în greacă, se explică prin noţiunea *verbală* implicată în δήλωμα, după MÉRIDIER, 1931,

110. Stallbaum compară cu *Republica*, III, 397 b, unde este pusă problema imitației care se face cu ajutorul sunetelor și gesturilor.

[219] Adică vocea, limba, gura.

[220] Potrivit unui procedeu propriu, Socrate respinge definiția pe care el însuși o propusese — acceptată de Hermogenes — spre a-i substitui o alta mai exactă. Cf. MÉRIDIER, 1931, 111.

[221] Vezi 423 d, unde Socrate numise înaintea culorii sunetul și forma.

[222] Vezi *Phaidon*, 75 c—d.

[223] Cf. 421 c. Întreg acest pasaj începînd de la 422 d este interpretat în mod detaliat de SÖRBOM (1966, 106—116), după care Platon ar încerca aici o diferențiere între o *künstlerische* și o *sprachliche* Mimesis, ca și cum una dintre ele ar reprezenta esența lucrurilor, cealaltă însușirile vizibile. Compară totodată cu Xenofon, *Memorab.*, 10, 1—8.

[224] Platon discută în multe locuri din dialogul acesta (și este firesc s-o facă, afirmă Gilbert Ryle în *Letters and Syllables in Plato*, „The Philosophical Review", Oct., 1960, 441, de vreme ce *Cratylos* este *a thoroughly philosophical dialogue*), despre silabe și litere. În următoarele paragrafe 424—425 cît și 432—435, va fi vorba de fonetica literelor și silabelor, așa cum în paragraful 393 fusese pusă problema „numelui" literelor. În literatura dialogului s-a afirmat că analiza elementară fonetică din *Cratylos* ar fi punctul în care Platon s-ar afla sub influența lui Democrit. Dar de la Burnet și Taylor pînă la Cherniss au existat cercetători care să se îndoiască de această influență, socotind chiar posibil ca Platon să nici nu fi cunoscut lucrările lui Democrit. Vezi DERBOLAV, 1972, 36 și PHILIPPSON, 1929, 923—927. Faptul că numele lui Democrit lipsește din întreg *corpus*-ul platonician a întreținut încă din antichitate legenda urii de neîmpăcat a lui Platon împotriva lui Democrit.

[225] Cf. *Republica*, III, 400 a—b.

[226] În *Philebos*, 18 b—c, Platon distinge: 1) *vocalele*; 2) *semivocalele* (ce nu au sunet, ci un zgomot specific) și pe care le numește *intermediare*; 3) *mutele* (fără sunet, nici zgomot). Cf. *Tht.*, 203 b. Vezi nota lui A. Diès din vol. *Philèbe*, coll. „G. Budé", 1966, 11—12, cît și cea a lui ROBIN, I, 1953, 1308. Cu privire la specificarea

vocalelor, aceasta a fost redată la 393 d; patru dintre ele rezultînd din simpla emisie a vocii (epsylon, ypsilon, omicron, omega), în vreme ce alpha şi iota cer întregiri.

[227] Text nesigur. Lui Robin însă, înlănţuirea ideilor nu-i pare îndoielnică. „Mai mult, de îndată ce toate aceste diviziuni au fost efectuate cum trebuie, se vor diviza, în funcţie de aceasta, realităţile cărora trebuie să le fie impuse aceste nume".

[228] În întreg paragraful acesta, Platon va privi limba ca pe o *mimesis* a realităţii. „Înăuntrul unei *mimesis* a limbajului elementele vocabularului funcţionează întocmai culorilor pe paleta unui artist şi pot astfel îngădui, în chip ideal, compunerea unei adevărate şi vii picturi a realităţii", comentează LUCE, 1969, 231.

[229] Distincţia între substantiv (ὄνομα) şi verb (ῥῆμα) apare la Platon în locul acesta, aşa cum o remarcă F. M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, 307), ca un fapt familiar şi fără vreo explicaţie, întrucît ea fusese făcută probabil, mai înainte, de Protagoras sau de vreun alt sofist. Combinaţia unui substantiv cu un verb dă o *afirmaţie* (logos), arată GUTHRIE (1976, 228). Vezi 431 b şi *Sofistul*, 262 c. În acest din urmă caz verbul (ῥῆμα) e definit ca „semnificînd acţiuni", ceea ce pare îndeajuns de precis, numai că, în această etapă de început, terminologia nu era încă fixată. De pildă, la 399 a—b, Platon afirmă că, de vreme ce numele Diphilos se divide în cele două care-l compun (Διὶ φίλος) el devine *rhēma* în loc de nume. Literalmente ῥῆμα înseamnă după acelaşi GUTHRIE (228) „un lucru spus", opus substantivului sau numelui. Chiar Aristotel cu vocabularul lui mai tehnic, şi pentru care ῥῆμα e cel mai adesea un verb şi astfel definit (*De Int.*, 16 b 6), îl utilizează şi pentru a desemna un adjectiv (*ibid.*, 20 b 1—2), iar termenul mai larg de „prédicat" e uneori (cf. Guthrie), cea mai bună traducere. Robin redă ῥῆμα în locul acesta ca şi în 431 b prin „phrase". Vezi de asemenea KUBE, 1969, 210 şi PFEIFFER, 1970, 83—90.

[230] Cf. 401 a.

[231] Cuvintele par să facă aluzie la proverbul: „faci nu ce vrei, faci ce poţi", cf. *Hippias Maior*, 301 c.

[232] E vorba de procedeul „*deus ex machina*" frecvent folosit de Euripide. „Deznodămîntul intrigii trebuie să se datoreze caracte-

rului eroilor, şi nu unei *intervenţii divine*, ca în *Medeea* ... ", — cf. Aristotel, *Poetica*, 1454 a—b.

233 Vezi 409 d—e, 416 a şi 421 c—d.

234 E scoasă în evidenţă aici, ca şi în 396 d-e (afirmă GUTHRIE, 1976, 215), atitudinea sceptică şi oarecum ironică a lui Socrate faţă de „inspiraţia divină" căreia i-ar datora etimologiile puse în discuţie.

235 Pare oricum supărător ca tocmai cuvîntul care exprimă prin excelenţă mişcarea să nu închidă în cuprinsu-i litera *r*, de vreme ce Platon arătase tocmai că litera e proprie redării oricărui fel de mişcare (ῥεῖν, κρούειν etc.). Vezi atît observaţiile lui Méridier din prefaţa vol. *Cratyle*, coll. „G. Budé", 24, cît şi cele ale lui LEROY (1968, 146, nota 3). Subterfugiul constă în a considera (cf. Leroy) că κίειν de la care e luat κίνησις (ceea ce e perfect conform gramaticii comparate, κινέω fiind un prezent secundar de la κίω, cf. lat. *cio* şi *cieo*, scr. *çyávate*) este un cuvînt „străin". Aceeaşi întrebare privind lipsa literei *r* din exemplul lui Platon şi-o pune şi GUZZO, 1956, 654. Oricum, chiar şi locul dat unor asemenea consideraţii pare la fel de puţin potrivit — ele fiind aşteptate mai degrabă în aşa-numita „parte etimologică". F. Horn, în *Platonstudien*, Wien, 1904, 47, socoteşte plauzibilă o singură explicaţie şi anume că paranteza aceasta ar anunţa că Platon îşi reia tonul maliţios şi chiar ironic, şi, prin urmare acest „studiu" al elementelor trebuie pus pe acelaşi plan cu cel al etimologiilor. Concluzie pe care Méridier, *Cratyle*, Notice, p. 24, o judecă însă prematură şi excesivă. După W. Freymann (*Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, Leipzig, 1930, 127), Platon încearcă în paragraful acesta să reproducă fonetic doctrina lui Heraclit asupra mişcării. Într-adevăr, comentează mai departe Méridier, majoritatea consoanelor examinate de Socrate exprimă mişcarea; dar el menţionează şi pe *d* şi *t* care indică *oprirea*, pe *n* care arată *interiorul*, de asemenea mai notează efectul lui *g* care este cel de a încetini alunecarea lui *l* în grupul *gl*. Vezi şi ANAGNOSTOPOULOS, G., *Plato's Cratylus*, „Review of Metaphysics", June, 1972, vol. XXV, nr. 4, 731—732.

236 În vechiul alfabet atic H era folosit pentru a reda aspiraţia, iar E desemna atît pe η cît şi falsul diftong ει. Cf. MÉRIDIER, 1931, 115.

[237] Formă epică.

[238] Textul acestei paranteze e îndoielnic, ca şi traducerea dealtfel.

[239] Adevărata formă, după Socrate, ar fi fost ἀ-ίεσις. După ROBIN, I, 1950, 134, şi pasajul acesta pare suspect.

[240] Pentru Leibniz (*Nouveaux Essais*, III, 2), arată GENETTE (1973, 15, 284), legătura firească e mai degrabă de ordin auditiv: este folosit *r* „pentru a semnifica o mişcare violentă şi un zgomot asemenea celui al literei acesteia". Vezi şi GUTHRIE, 1976, 215.

[241] E vorba de *lichide* a căror denumire a fost integrată în terminologia gramaticală de către Dionysios Thrax şi a fost conservată pînă astăzi. Vezi şi GENETTE, 1973, 13, 127. Pentru întreg acest pasaj, cît şi 426 e, în care Socrate propune să se derive fluxul heracliteic din sunetul anumitor litere, vezi GUTHRIE, 1976, 215 şi WEINGARTNER, 1973, 215. După acesta din urmă, faptul că Socrate repudiază mai tîrziu asemenea pretinse implicaţii metafizice asupra sunetelor numelor, n-ar trebui să ne surprindă, dacă ne reamintim că el a introdus ultima parte a secţiei etimologice cu această scuză: „de fapt, cele ce gîndese eu cu privire la numele primitive, îmi par prea cutezătoare şi chiar ridicole" (426 b). Fără îndoială, Cratylos se gîndea că Socrate era excesiv de modest. Dar fără îndoială că şi Cratylos merita această neplăcută surpriză, care l-a scos, de fapt, din suficienţa tezei lui.

[242] Într-adevăr, în cazul nazalelor, observă ROBIN (1953, 1309), aerul în loc să fie eliminat prin gură este împins către interiorul nasului.

[243] Asupra sensului acestui pasaj discutat şi a valorii lui μέγας, L. Méridier trimite la nota introductivă a vol. *Cratyle*, coll. „G. Budé", 25. Adoptăm aici versiunea lui Robin care traduce μεγάλα τὰ γράμματα cu „lettres d'importance", arătînd deopotrivă ca un lucru sigur faptul că atunci cînd Platon numeşte „mari" aceste două litere, nu se putea gîndi nici la cantitatea sunetului întrucît ea nu este totdeauna aceeaşi pentru *a*, şi încă mai puţin la forma lor în scris, care este de aceeaşi mărime cu a celorlalte litere. Pentru pasajul acesta, vezi şi DERBOLAV, 1972, 70—71.

[244] Vezi 383 b.

[245] După FRIEDLÄNDER (1964, II, 182), Cratylos intră în discuţie cu o teză categorică, pe care însă nu o lămureşte pînă la

capăt, retrăgîndu-se într-o tăcere ce ar fi „şcolăreşte copiată" după obscuru-i maestru Heraclit.

[246] Hesiod, *Lucrări și zile*, 361—2.

[247] Această „simulare socratică" e fără-ndoială o mărturisire platoniciană disimulată şi pe care o confirmă mărturia lui Aristotel (*Met.*, A 6, 987 a) potrivit căruia, în tinereţea sa Platon ar fi fost unul din discipolii lui Cratylos. Vezi JOLY (1974, 134) cît şi remarca lui K. von Fritz din *Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, „Hermes", 62, 1927, 459. Locul acesta îi furnizează un argument lui MUELLER (1829, 81) privitor la relaţia între Cratylul platonician şi cel aristotelic.

[248] λίται face parte chiar din titlul cîntului IX al *Iliadei*, în care solia trimisă de Agamemnon încearcă prin „rugăminţi" să-l înduplece pe Ahile să reia bătălia.

[249] *Il.*, IX, 644—645.

[250] E vorba de versul din *Iliada*, I, 343 în care Ahile arată cum Agamemnon: „nu-şi mai dă seama, nici cată-napoi şi-nainte să vază".

[251] Cf. 388 e.

[252] Cf. 383 b şi 384 c.

[253] Existenţa discursului fals fusese admisă fără discuţie de către Hermogenes ca evidentă în paragraful 385 b, aminteşte MÉRIDIER (1931, 120), trimiţînd totodată la Notiţa sa, p. 45.

[254] E limpede că negaţia se referă la verb. Altfel ar fi τὰ μὴ ὄντα. Versiunea latină a ediţiei Didot dă următorul contrasens: „quae non sunt dicere". Vezi și A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 292.

[255] Cratylos este aici un om în vîrstă. Antistene, cu care se face adesea o apropiere (vezi A.-J. *FESTUGIÈRE*, 1971, 293), e de asemenea bătrîn. În schimb Socrate ni se înfăţişează drept un tînăr încă nedeprins cu raţionamentele prea subtile. Să fie oare o ironie la adresa unui rival mai în vîrstă „qui amuse sa vieillesse de tels jeux d'esprit", se întreabă A.-J. Festugière? Dealtfel prof. GILLESPIE, în articolul său din „Arch. f. Gesch. d. Philos." XXVI, 1913, 481, cît şi MÉRIDIER (1931, 30) recunosc caracterul

polemic al acestui dialog; acesta din urmă, admiţînd de asemenea că Antistene ar fi cel vizat aici.

[256] Cu privire la paragraful acesta, vezi K. von Fritz, *Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, „Hermes", 62, 1927, 457.

[257] Este vorba, remarcă MÉRIDIER (1931, 121), de afirmaţia enunţată puţin mai sus de Cratylos, cum că toate numele sînt potrivit date, dacă sînt într-adevăr nume. Dar Socrate, care se pregăteşte s-o respingă, admite cu o anumită îngăduinţă că ar fi putut să se înşele asupra ideii adversarului.

[258] Textual: ζῷον. Vezi şi 429 a.

[259] Γράμμα în text. Aici sinonim cu ζωγράφημα. Cf. 431 c.

[260] Socrate simte nevoia să definească sensul lui δεῖξαι, deoarece cuvîntul poate însemna şi „a demonstra", — cf. Éd. des Places, *Lexique*, 1964, 118.

[261] Pentru pasajul acesta unde Cratylos acceptă cu greu concluziile lui Socrate, MÉRIDIER (122) trimite la Notiţa sa, p. 37. După Robin, e vorba de manifestarea unei proaste dispoziţii vădită încă mai mult prin concesii de pură formă. Cratylos se grăbeşte să sfîrşească.

[262] În *Sofistul* (259 e şi 262 a—e) limbajul a fost definit ca o „legătură" a numelor cu ajutorul verbelor. Fără o asemenea legătură nu ar fi „cuvîntare", iar ceea ce face ca o cuvîntare să fie falsă este faptul că legătura enunţată nu corespunde realităţii lucrurilor enunţate. Dar nu numai legătura face ca limbajul să denatureze realitatea, ci chiar elementele legăturii. Aceasta este teza pe care L. ROBIN, 1968, 48 o desprinde din paragraful acesta, iar preponderenţa care s-a dat mai tîrziu punctului de vedere al relaţiei nu pare să însemne abandonarea acestei teze.

[263] Cu excepţia lui Marsilio Ficinus, se traduce în general: „dacă am compara cu picturile (sau cu imaginile) numele primitive". Această interpretare (ce apare şi în traducerea noastră), „slăbeşte şi tulbură ideile următoare", după Robin. Pasajul ar aminti dezvoltarea din 424 a şi mai ales din 426 d—e, unde analogia este aproape literală.

[264] Aici, ca şi în paragrafele următoare, pînă la 435 b, Platon va discuta despre litere aşa cum în paragraful 393 e pusese problema „numelui" literelor.

265 Vezi 388 e.

266 În prima parte a dialogului Cratylos acceptase toate etimologiile propuse de Socrate. Totuşi, aveau loc şi atunci suprimări, adaosuri, sau schimbări. Iată-l, prin urmare, pe Cratylos anulîndu-şi părerea dintîi.

267 Căldura în opoziţie faţă de trup e socotită printre procesele interioare şi pusă pe acelaşi plan cu mişcarea sufletului şi a gîndirii, — cf. nota 105 la *Charmides* (Platon, vol. I, 1974, 227). În *Charmides*, 168 e, apare „căldura care se arde pe sine" („*Hitze die sich selbst brennt*", — cf. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Interpretationen zu Platons *Charmides*, Berlin, 1970, 121. Eslick (*The two Cratyluses*, 1960, 81 şi urm.) profită de ocazie cu pasajul acesta pentru a discuta despre individualitatea şi propria identitate a ideilor platoniciene în lumina principiului leibnizian al aşa-numitei „Identität der Ununterscheidbaren".

268 Vezi R. Schaerer, *La question platonicienne*, 162 şi VICAIRE, 1960, 219.

269 E limpede deci — aşa cum arată VICAIRE (1960, 219) — că dialogul, departe de a degaja o noţiune simplă şi clară a conceptului de *mimesis*, admite o ambiguitate destinată să domine apoi asupra operei platoniciene. Dar în acelaşi timp, se poate spune că ambiguitatea manifestă a conceptului *mimesis* din dialogul *Cratylos* poate fi explicată prin faptul că dialogul nu conţine încă decît o elaborare pregătitoare a teoriei imitaţiei, după GOLDSCHMIDT, 1940, 165. Vezi şi H. Koller, *Die Mimesis der Sprache. Der platonische Kratylos*, în: *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung*, Darstellung, Ausdruck, Bern. 1954, 48—57.

270 Cf. 389 e, 393 d—e, 426 c.

271 Cf. 431 c—d.

272 MÉRIDIER (1931, 125) atrage atenţia asupra acestui pasaj: „nu se ştie la ce face aluzie şi, dealtfel, e posibil să fie alterat sau incomplet".

273 Cum a mai făcut-o, de fapt (430 a, 423 a—b).

274 συλλαβαῖς şi γράμμασι depind de δήλωμα. Vezi nota 217.

275 Cf. 384 d, 385 d—e.

[276] În tot acest pasaj, observă Robin, Platon joacă asupra dublului sens al aceluiaşi verb care exprimă atît actul „convenţiei" cît şi cel al „compoziţiei"; ceea ce e de netradus.

[277] Cratylos se referă la cele spuse în pasajul 424 d—e mai degrabă, decît la 430 b—c sau 432 b—c.

[278] Textual φαρμακεῖα.

[279] Cf. 426 c—e.

[280] Cf. 427 b.

[281] Socrate constată că forma atică σκληρότης înseamnă „asprime, duritate", dar că şi forma eretriană σκληρότηρ (cu ρ final, considerat ca exprimînd, îndeosebi, duritatea), înseamnă acelaşi lucru. Se ştie că rotacismul (îndeosebi intervocalic) e una din caracteristicile dialectului din Eretria. Vezi nota lui MÉRIDIER (1931, 128) care, privitor la problema aceasta, îl citează pe A. Meillet (*Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 77), cît şi menţiunea lui DERBOLAV, 1972, 54 şi M. Buccellato, *La Retorica Sofistica negli scritti di Platone*, Roma, 1953, 155.

[282] Cu privire la cele ce exprimă litera σ, vezi 427 a.

[283] Vezi mai sus, 434 c.

[284] Potrivit observaţiei făcute la 434 d.

[285] Cf. 414 c.

[286] Cu privire la ὁλκὴ τῆς ὁμοιότητος, DERBOLAV (1972, 71) observă că are pentru Socrate ceva „fascinant", atîta vreme cît el nu îndreaptă asupră-i consideraţii critice; expresia devine încă „insuficientă" de îndată ce i se dă statut de principiu, ori e adusă „sub control."

[287] Compară cu 388 b şi 428 c.

[288] Se face aci o distincţie între cunoaşterea, aflarea (μαθεῖν) lucrurilor prin nume şi cercetarea, descoperirea (ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν) care duce la cunoaştere. O opoziţie asemănătoare apare în *Phaidon*, 85 c (ἢ μαθεῖν . . . ἢ εὑρεῖν).

[289] Cratylos revine la vechea-i afirmaţie, care fusese în fapt respinsă de Socrate. Vezi 429 e, 432 a.

[290] De revăzut afirmaţia lui Socrate de la 411 c.

[291] Cf. *Phaidon*, 101 d—e şi *Republica*, VI, 511 a; VII, 533 c.

[292] Cf. 412 a, 417 a. Textul e tot atît de nesigur ca cel de la 412 a.

[293] În pasajul acesta Socrate leagă cuvîntul ἐπιστήμη de ideea unei *stări pe loc*, în vreme ce paragraful 412 a explică același cuvînt cu ajutorul mișcării. În amîndouă locurile însă textul este nesigur.

[294] Caracteristică esențială a științei.

[295] După cum βέβαιον reprezintă atributul științei, tot astfel πιστόν pe cel al erudiției istorice.

[296] Inspirația divină e cu totul altceva decît cunoașterea rațională și, de fapt, remarcă ROBIN (1953, 1310), ea nu este deloc cunoaștere. E doctrina care apare în *Menon*, 96 d, pînă la sfîrșit.

[297] Pasajul care figurează în marginea unuia singur dintre manuscrise, ca o întregire pentru locul acesta, este în general omis, el neaducînd altceva decît o anticipație a convorbirii imediat următoare.

[298] 436 b.

[299] 435 d—e.

[300] Vezi 436 c — 437 c.

[301] Cf. 429 e, 432 a.

[302] După MÉRIDIER (1931, 135) locuțiunea ἔχε δή (pe care o traduce „un instant") și care apare de mai multe ori la Platon, ar marca un fel de pauză în interiorul raționamentului, atrăgînd atenția interlocutorului asupra a ceea ce va urma.

[303] Platon nu va pune în joc decît un aspect al problemei cunoașterii. În întregul ei, o va examina abia mai tîrziu.

[304] Cf. 411 b.

[305] 'Ονειρώττειν apare în sens metaforic în alte trei pasaje din Platon (*Republica*, 476 c și 533 c; *Legile*, 800 a). În toate aceste locuri verbul e utilizat pentru a caracteriza un soi de teamă nelămurită și tulbure, în contrast cu o cunoaștere clară sau demonstrată. Cf. LUCE (1965, 25—26). Vezi și Aristotel, *De gen. et corr.*, 335 b 8: τὴν τριτην (sc. ουσίαν) ἥ ἅπαντες ὀνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδεις.

În *Republica*, V, 533 c, ὀνειρώττειν desemnează o concepție vagă și îndepărtată prin opoziție cu vederea directă a realului (ὕπαρ). Rezerva cu care este introdusă în dialogul acesta teoria

Formelor nu reprezintă, pentru MÉRIDIER (1931, 137) decît, poate, un procedeu al ironiei socratice. Vezi şi *Charmides*, 173 a, unde Socrate prezintă drept o vorbărie (ληρεῖν) şi un vis (ὄναρ), concluzii dealtfel clare.

306 În întreg acest pasaj final, Platon încearcă să clarifice ceea ce va dezvolta în *Theaitetos* (183 a) şi anume, că din punct de vedere logic „cunoaşterea" e anterioară „numirii" şi că amîndouă presupun existenţa unui component stabil, neschimbător în natura realului. O astfel de cunoaştere ar fi independentă de „numire", în sensul că numele sînt instrumente ale cunoaşterii iar nu o sursă originară (cf. LEVINSON, 1957, 38—39). Astfel, pentru Platon limbajul ar fi (Friedländer, apud K. Büchner, *Platon's Kratylos u.d. moderne Sprachphilosophie*, N. deutsche Forsch., LXXXV, Berlin, 1936, 24), ceva *cu* care şi nu *de la* care se obţine cunoaşterea. Vezi şi BUCCELLATO (M.), *La Retorica Sofistica negli scritti di Platone*, Roma, 1953, 140—141.

307 După LUCE (1965, 33), întregul pasaj începînd cu 439 b, cît şi sensul cuvintelor τι τῶν τοιούτῶν devin mai clare fără καὶ δοκεῖ . . . ῥεῖν şi, prin urmare, această propoziţie ar trebui exclusă ca falsă.

308 În legătură cu ipoteza de la 439 d a unei realităţi mereu schimbătoare.

309 După LEROY (1968, 134), această frază reprezintă un atac direct al heracliteismului. În alţi termeni, domeniul devenirii nu este totodată şi cel al cunoaşterii. Platon indică încă de pe acum că aceea spre ce trebuie să se tindă este stabilul, iar stabilul, în teoria pe care o va pune la punct va fi *ideea*. Ne găsim aici, după acelaşi Leroy, într-o poziţie oarecum ambiguă, şi chiar paradoxală, de vreme ce Platon, continuînd să combată puternic heracliteismul, a fost adus în această problemă a originii limbajului să considere cu o simpatie (care nu e întotdeauna ironică), teoria φύσει, care se întîmplă să fie tocmai aceea a heracliteanului Cratylos.

310 Trebuie optat oare pentru stabilitatea Esenţei sau pentru curgerea universală care, remarca Socrate, ar nimici fiinţa şi cunoaşterea? După cum Hippias (*Hp. Ma.*, 294 e) pus în faţa alternative refuză esenţa, tot astfel şi Cratylos preferă teza heracliteană.

Fără să dea vreo soluţie, dialogul se termină aşadar în aporie, moderată totuşi de îndemnul lui Socrate de a duce mai departe cercetarea. Vezi GOLDSCHMIDT, 1963, 114.

311 În vreme ce Socrate nu părăseşte oraşul (cf. *Menon*, 80 b şi *Phaidros*, 230 c—d.

După ce a dat dreptate, pe rînd, cînd lui Hermogenes, cînd lui Cratylos, Socrate se retrage graţios şi totul sfîrşeşte cu o piruetă, după LEROY (1968, 129) care traduce liber: „il fait beau (se adresează Socrate celor doi antagonişti), allez vous mettre au vert (πορεύου εἰς ἀγρόν), réfléchissez dans le calme de la campagne et, à votre retour, venez m'en reparler''. E de remarcat că cititorul fusese pregătit dinainte pentru un asemenea sfîrşit prin acel αὔριον (mîine) de la 396 e; căci totul e dinainte prevăzut cu subtilitate în compoziţia unui dialog platonician.

LISTA ETIMOLOGIILOR PLATONICIENE*

Astyanax

În onomastică apar multe compuse cu ἄστυ- ca prim termen. "Ἄστυ: vechi cuvînt care-şi găseşte corespondenţi în scr. ved., *vā́stu*, „reşedinţă" ; poate şi în mesap. *vastei* (dativ, Krahe, *Sprache der Illyrier*, 1, 28). Dificultatea rezidă în vocalismul *a* al limbii greceşti, în vreme ce scr. presupune un *o*, iar i.-e. (indo-europeană) o alternanţă *e/o*. Georgiev dă o ipoteză pelasgică (*Vorgriechische Sprachwissenschaft*, 1, 80). O legătură cu scr. *vásati* (a rezida), got. *wisan* şi gr. ἄεσα e posibilă dar nu demonstrabilă. Pentru cel de-al doilea termen: ἄναξ, etimologia este necunoscută. Se admite că ar fi un termen de împrumut (cf. Meillet, *Mél. Glotz*, 2, 587). J. Puhvel (*K.Z.*, 73, 1956, 202), subliniind pe bună dreptate importanţa sensului de „protector, salvator", crede că e vorba de un termen religios şi caută în această direcţie o etimologie i.-eur. „sans vraisemblance", după Chantraine.

Hector

Unul dintre numele proprii pentru care etimologia propusă de Platon e justă. Un apelativ ἕκτωρ, „care ţine" pare să fi existat în greaca mai veche. E menţionat, de pildă, ca epitet al lui Zeus (Sappho, 180, L.P.). Deşi etimologia unui nume îi pare cel mai adesea îndoielnică lui Chantraine, el găseşte totuşi ispititor să vadă în "Ἕκτωρ un derivat al lui ἔχω cu sufixul -τωρ. (Asupra aptitudinii lui -τωρ de-a produce antroponime, vezi Benveniste, *Noms d'agent*, 54).

---

* După inserierea dată de Platon. La alcătuirea ei am folosit cu precădere „Dicţionarul etimologic" de P. Chantraine (primele trei volume). Pentru restul termenilor (P-Ω), care ar urma să fie incluşi în vol. IV, Chantraine (în curs de apariţie), ne-a stat la dispoziţie dicţionarul etimologic de Hj. Frisk. Am utilizat de asemenea unele lucrări sau articole din revistele de specialitate ale căror denumiri complete pot fi găsite în Bibliografia de la p. 405 *(S.N.)*.

Oreste

Etimologia acestui nume e corect dată de Platon de la ὄρος. Micen. *oreta*, cf. CHADWICK-BAUMBACH, 228. Cu privire la ὄρος, atît Chantraine cît şi Frisk admit că provine de la ὄρνυμαι, ὄρεσθαι (a se înălţa).

Agamemnon

Prefixul 'Αγα- cît şi radicalul verbului ἄγαμαι joacă un mare rol în onomastică, -cf. Bechtel, *H. Personennamen*, 10 ('Αγακλέης, 'Αγαμέμνον). Numai că, pentru ἄγα-etimologia e necunoscută. Cel mai adesea s-a făcut apropierea cu μέγα, punîndu-se *$\underset{\circ}{m}g$-, dar alternanţa presupusă nu e satisfăcătoare. Μέμνων, singur, fără prefixul ἄγα- este şi el numele unui erou din *Iliada* (cel care rezistă) şi anume, o formă expresivă cu reduplicare provenită de la rădăcina vb. μένω.

Atreus

Etimologia (ἀ, τρέω) dată de Platon este corectă, -cf. MÉRIDIER, 1931, 20.

Pelops

La Frisk apare în cadrul art. Πελιδνός. Πελ -οψ (cf. Kretschmer, *Glotta*, 27, 5, 28, 236) ar avea o etimologie „cu totul nesigură".

Tantal

Numele e trecut în lista etimologiilor corecte, stabilită de MÉRIDIER (1931, 20) . Dealtfel şi Frisk trimite la exemplul platonician potrivit căruia Tantal e explicat prin ταλάντατος superlativul lui τάλας (cel care îndură multe). Pentru cazul că e vorba de un nume

i.-e. Tantal ar proveni prin disimilare din *Ταλ-ταλ-ος cu o reduplicare intensivă la ταλα- (în ταλα-εργός şi în legătură cu τλῆναι, τελαμων). Cum se raportează verbele ταντα λ-ίζω, — όομαι la Tantal, nu este tocmai limped e.

Zēna, Día

Ζῆνα, atestat îndeosebi la Homer, iar Δία, forma folosită în dialectul atic, au, după LEROY (1968, 144), semnificaţii filosofice: morale şi speculative. ζῆν, „viaţă"; διά, „cauză". De fapt chiar Platon, făcînd etimologia numelui Zeus, îl prezintă ca pe „o definiţie", încă de la începutul dialogului numele fiind definit ca „instructiv". Vezi referitor la aceasta, interpretarea lui R. Brumbaugh, *Plato's Cratylus : the Order of Etymologies*, în „Rev. of Met.", 11, 1958, 502—510, cît şi cea a lui V. Goldschmidt (1940) De asemenea lucrarea capitală a lui Cook A.B., *Zeus*, I—III, Cambridge, 1914—1940, cît şi trimiterile lui Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, pp. 49—81.

Ζεύς răspunde întocmai scr. *dyáuh*, după cum gen. Δι(Ϝ)ός formei *diváh* etc. Pe planul etimologiei i.-e. trebuie considerată o temă I **dei-w-*, de unde lat. *dīuos*, scr. *devá-*, gen. gr. Δι(Ϝ)ός; pe de altă parte o temă II: **dy-eu*, **dy-ēu* cu alungirea monosilabelor Ζεύς, Ζῆν, şi cu formele sanscrite corespunzătoare. O asemenea analiză îngăduie regăsirea rădăcinii **dei-* (a străluci), gr. δέατο. Pentru detalii, vezi Frisk şi Benveniste, *Origines*, 59—60, 166, cît şi menţionarea lui Proclus în *Elements of Theology*, transl. by Thomas Taylor, London, 1816, Sib., V, cap. 22, pp. 367—370.

Cronos

Potrivit lui P. Chantraine, care trimite la enumerarea făcută de Frisk, numele nu are etimologie clară în greacă. Cea mai nesigură dintre apropierile întreprinse e socotită cea privitoare la κραίνω (a îndeplini), cf. S. *Tr.*, 126. O alta, nu mai puţin neverosimilă ar fi rădăcina **ker* (a tăia) din care unii fac să provină καιρός

(cf. ÉD. DES PLACES, 1969, 82 şi 345). Faptul că etimologia populară a apropiat κρόνος de χρόνος (vezi Arist., *Mu.*, 401 a), nu ar fi de mirare, numai că această apropiere nu are nici o valoare lingvistică.

Ouranós

Există de multă vreme o ipoteză („specioasă", după Chantraine) care apropie Οὐρανός de scr. *Varuna* (cf. Solmsen, *Untersuchungen*, 297). Această ipoteză încurajase cîndva pe G. Dumézil să compare funcţia mitică a celor două divinităţi în *Ouranós-Varuna*, 1954, cf. B.S.L., 40, 1939, 53. Numai că, această etimologie nu poate fi foneticeşte valabilă aşa cum a arătat-o Wackernagel, *Spr. Unt.*, 136, n.1. Frisk sugerează faptul că οὐρανός ar putea fi scos dintr-un radical verbal, cf. scr. *várṣati* (a ploua) ; iar în cazul acesta, cuvîntul ar însemna „cel care dă ploaia, care fecundează".

Theós

Cu toate că MÉRIDIER (1931, 20) cuprinde numele în lista sa a explicaţiilor corect date de Platon, în fapt etimologia acestui cuvînt este necunoscută. Chantraine respinge apropierea cu scr. *devá-*, lat. *deus*. Dealtfel, căderea unui ϝ intervocalic în *theós* nu ar putea fi presupusă, din pricina micenianului *teo* şi a formei cretane θιός. C. Gallavotti, în *Stud. Mat. Stor. relig.*, 33, 1962, 25—43, evocă rădăcina *$dh\bar{e}$-/$dh\partial_1$* de la τίθημι, sugerînd că zeul ar fi la origină o stelă de piatră şi amintind totodată anumite apropieri făcute de cei vechi între θεός şi τίθημι (Esch., *Perşii*, 283; Hdt., 2, 52). *„Nicht sicher erklärt"*, observă Frisk cu privire la *theos*, făcînd o legătură cu armeanul *di-k*, lat. *fēriae, festus, fānum* etc. Vezi de asemenea ÉD. DES PLACES, 1969, 372; G. François, *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON dans la litt. grecque*, Paris, 1957 şi C. Gallavotti, *Morfologia di Theos*, în *Studi e materiali di Storia delle religioni*, XXXIII, 1962, 25—43.

Daímon/daémon

Δαίμων vine de la δαίεσθαι (a diviza), iar în cazul acesta înseamnă „putere care atribuie", de unde „divinitate", „destin" (cf. Wilamowitz, *Glaube*, 1, 363) ; după cum μοῖρα (soartă) de la μείρεσθαι (a distribui). Există paralelisme cu v. pers. *baga-*, v.sl. *bogŭ* (zeu), scr. *bhága-* (parte, destin), -cf. CHANTRAINE (I, 1968). Se pare că grecii au alcătuit o etimologie populară apropiind δαίμων de δαήμων. Platon folosește în cazul de față o asemenea etimologie. Singularul și pluralul δαίμων/δαίμονες au evoluat în sens contrar: pe măsură ce ne îndepărtăm de Homer, δαίμων la singular pierde din ce în ce valoarea de persoană pentru a se apropia de neutru (cf. A.-J.Festugière, *Contemplation*, 1968, 270). La plural însă, cuvîntul dobîndește semnificația unei clase deosebite de ființe divine, intermediare între *theoí* și oameni. Daimonii lui Hesiod sînt încă zei. În sec. I e.n., cele două concepții se vor amesteca, iar „daímon" va deveni un echivalent destul de vag al divinității bune sau rele (cf. ÉD. DES PLACES, 1969, 369). Vezi Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 216 și M. Detienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

Héros

Frisk arată că de obicei cuvîntul e înțeles ca avînd sensul de „protector", „ocrotitor" și pus în legătură cu lat. *servāre*. După Chantraine însă, nu poate fi vorba de tema ἡρω Ϝ-, cum s-a arătat adesea, întrucît micenianul *tiriseroe* (dat.) — dacă interpretarea care i se dă e corectă — înlătură această analiză. Și nici o apropiere cu lat. *servāre* nu poate fi făcută. În schimb, o raportare la numele Ἥρα ar fi plauzibilă. Ar putea fi presupusă rădăcina **ser-* variantă pentru **swer-* și **wer-*, cf. *servāre*. Dar poate fi vorba și de un împrumut. Vezi P. CHANTRAINE (2, 1970), M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, 184—191, ÉD. DES PLACES, 1969, 372, K. Kerényi, *Greek Heroes*, London, 1959 și Angelo Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958, ce redă toate interpretările precedente de la Rohde la Nilsson.

Díphilos

Din Διὶ φίλος, ceea ce este corect.

'Anthropos

Etimologie necunoscută. Numeroasele etimologii enumerate de Frisk ar fi neconcludente. De pildă: din *ἀνδρ-ωπ-ος (înzestrat cu figură de om). Trimiteri la Hartung, Pott, Curtius). Rămîne însă θ, în loc de δ, nelămurit. Sau, din *ανδρ-ώπος (cu înfăţişare omenească). În sfîrşit *ἀνθρ(ο)-ωπος, „*mit bärtigem Gesicht*" pe care Frisk ne trimite să-l comparăm cu rom. *bărbat*.

Psyché

De la ψύχω (a sufla, a respira). Compară cu πνεῦμα, πνέω; lat. *animus*. Dezvoltarea ulterioară pornind de la ψύχω se află însă, potrivit lui Frisk, în întunericul preistoriei. Descompunerea în ψύ-χ-ω (ca τρύ-χω, ψή-χ-ω) se oferă de la sine, şi în felul acesta putem, cu Benveniste (*B.S.L.*, 33, 165) face legătura cu un verb *bhes-* (a sufla) cu ramificaţii probabile sau discutabile în v. ind. *bhás-tra*. Legătura pe care Platon o face cu verbul ἀναψυχοῦν e considerată de MÉRIDIER (1931, 20) corectă. Vezi bibliografia indicată de ÉD. DES PLACES (1969, 381).

Sōma/sēma

Pentru „trup" limbile indo-europene posedă mai multe expresii printre care numai lat. *corpus* şi cele înrudite (de ex. v. ind. *kr̥p-*) şi-au găsit o folosinţă întinsă şi se pot revendica de la o vechime apreciabilă. O legătură convingătoare pentru formarea strict greacă a lui *sōma* n-a fost făcută pînă acum. Formal σω-λήν şi σωρός sînt apropiate. La ultima combinaţie s-a acceptat pentru σῶμα din **tu̯ō-m̥n* o semnificaţie fundamentală „umflătură". Alte propuneri discutabile din diferite motive sau nesigure: din *σῶπ-μα (σήπομαι, σαπρός). *Sēma*, după toate aparenţele, cuvînt moştenit, dar fără etimologie convingătoare. După Brugman, identic cu *dhyā-man-*.

Hestia

care ne face să ne gîndim la οἰκία, κλισία etc., ar putea fi derivat al unei teme *ᶜεστο- sau *εστᾶ. Analogia cu ᶜἵστημι(Buck, I.F., 25,

1909, 259) nu e demonstrabilă. În ce privește etimologia, arată P. CHANTRAINE (II, 1970), ea depinde de existența sau de absența unui ϝ inițial. Numai că, singurele atestări ale lui ϝ se află într-o glossă a lui Hesychius și în antroponimul arcadian ϝιστίας. Nu se renunță totuși la apropierea cu lat. *Vesta*. Dacă se caută o etimologie fără *w*- inițial, se ajunge doar la ipoteze inconsistente, -cf. ἐσχάρα, lat. *sīdus*, ἕζομαι (Boisacq). Frisk trimite la Nilsson, *Gr. Rel.*, München, 1941, 1, 337 și la Wilamowitz, *Glaube*, 1931—2, 1, 156. Vezi și Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, 242 și urm.

Rheea

„Fără etimologie", conchide Frisk. Vezi ipoteza lui M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, 1976, 451.

Poseidon

Chantraine trimite la Ruijgh, „R. Et. gr.", 1967, 6—16, după care trebuie pornit de la Ποτεδάων. Formele de tipul Ποτοιδᾶν/Ποσοιδᾶν rămîn obscure, -cf. RUIJGH, p. 7. Cele de tipul Ποσιδήιος, micen. *posidaijo*, atestă o alternanță *i/ei*. Pentru CHANTRAINE (III, 1974), care-l reia pe Wilamowitz, pare ispititor să vadă în acest theonim un cuvînt juxtapus dintr-un vocativ *Ποτει (cf. πόσις și Δᾶς (vechi nume al pămîntului, cf. δᾶ și Δήμητηρ), „stăpîn, soț al gliei". Ipoteza aparține lui Kretschmer, *Gl.*, 1, 1909, 27 urm., 382 și care a fost acceptată de mulți savanți; dar voc. presupus *πότει rămîne izolat, cf. Schwyzer, *Gr. Gr.*, 1, 572. Numeroase ipoteze încă mai greu de justificat pot fi găsite la Frisk. Vezi și analizele lui M. P. Nilsson (*Geschichte*, I, 447), pe care nu-l satisface nici una din analizele propuse, la fel ÉD. DES PLACES, 1969, 42. De asemenea, A. B. Cook, *Zeus*, I—III, Cambridge, 1914—1940, 583 și urm.; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, pp. 94—99; C. Scott Littleton, *Poseidon, a reflex of the Indo-European „Source and Waters" God*, J.I.E.S., I, 1973, pp. 423—440; M. Eliade, *op. cit.*, 1976, p. 277 și 455.

Pluton

E pus în legătură de Platon cu πλοῦτος, ceea ce este exact după L. Méridier (1931) în nota 2 de la p. 80. La rîndu-i, πλοῦτος e derivat cu vocalismul *o* şi sufix. *-to-* din radicalul πλέ(ϝ)ω cu sensul de „a pluti", „a se răspîndi", „a inunda", a fost folosit mai întîi pentru un seceriş bogat. Analiză puţin plauzibilă după Porzig, *Namen für Satzinhalte*, 261.

Hades

Pentru numele acesta sînt date numeroase ipoteze nesigure. Etimologia tradiţională *α + ϝιδ (invizibil) către care înclină H. Frisk, se acordă în fapt cu interpretarea din *Cratylos*, Platon făcînd aluzii şi în *Gorgias*, 493 b 4—5 şi *Phaidon* (81 c). J. Wackernagel presupunea însă un *᾿Αις derivat din αἶα (pămînt) atestat numai la genitiv ᾿Αιδος şi la dat. ᾿Αιδι. Vezi discuţia în jurul acestui nume la ÉD. DES PLACES (1969, 74); de asemenea nota 111 la *Cratylos* din acest volum.

Demeter

Ca pentru majoritatea numelor de zei, etimologia aceasta rămîne nedecisă. Este pentru Frisk, ca şi pentru gramatici în general, un compus din μήτηρ, cu un prim termen neclar: δᾶ „*eine lallwortartige vielleicht vorgriechische Bezeichnung der Erde*" afirmă Kretschmer („Wien. Stud.", 24, 523; *Glotta*, 17, 1929, 240); regăsim cuvîntul şi în numele lui Poseidon. Oricare ar fi etimologia acestei divinităţi (fie ea chiar o etimologie populară de nedemonstrat), trebuie admis că numele conţine cuvîntul μήτηρ. Ipoteza primului termen ca vechi nume al pămîntului îi pare plauzibilă şi lui P. Chantraine. Dificultatea stă însă în faptul că existenţa unui cuvînt δᾶ, „pămînt" (dealtfel neexplicat) a fost contestată. Vezi art. δᾶ la Chantraine. „Autres hypothèses très en l'air énumérées chez Frisk", arată acelaşi. O ipoteză fantezistă la Pisani, I.F., 53, 1935, 30 şi 38, considerînd numele ca illiric. Pare ciudată asemănarea cu

mesapicul *damatura* (menţionată şi de Frisk), dar e probabil o adaptare după greacă (cf. Krahe, *Sprache der Illyrier*, 1, 82). Forme dialectale ca Δωμᾶτηρ nu aduc nici un ajutor etimologiei. Dimpotrivă.

Hera

Wilamowitz explică numele prin forma feminină a lui *héros*, cu sens de *déspoina* (*Glaube*, I, 237). De fapt, nici această etimologie nu este stabilită. *„Eigentliche Bedeutung unbekannt, mithin ohne Etymologie"*, afirmă Frisk, arătînd totodată că ar putea fi făcută o legătură cu *servāre*. O origină pre-hellenică e plauzibilă ca şi pentru ἥρως. Vezi Frisk, Chantraine, Ruijgh, *Études*, 69, n. 75, Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 427, ÉD. DES PLACES, 1969, 30, *Ch. Picard, Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, p. 243, U. Pestallozza, *„Hera Pelasga"*, Studi Etruschi, vol. 25, serie II, 1957, 115—182.

Persephone

Etimologie obscură. „Atîta vreme cît nu se va aduce o mai bună lămurire din i.-e. cuvîntul va trebui să treacă drept pre-hellenic", afirmă Frisk după Wilamowitz, *Glaube*, 1, 108 şi Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 474. Prezintă aparenţa unui compus. Dacă primul termen e socotit Φερσε (cu ce sens?) se poate da seama de forme în Περσε — prin disimilarea aspiratelor, Πηρε- şi Φερρε-, prin tratarea grupului -ρς-, cf. Schwyzer, *Gr. Gr.*, 1, 288. Frisk remarcă însă că se poate pleca de asemenea de la περσε-. Termenul al doilea e şi el obscur. Se încearcă apropieri neconcludente, de pildă, pentru -φασσα, -φάττα, cu φόνη. Vezi Kretschmer, *Gl.*, 24, 1936, 236. O ipoteză mai prudentă privind un împrumut dintr-un substrat, la Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, 1, 108 şi Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 474.

Apóllon

Vechea etimologie leagă numele zeului de verbul ἀπολλύναι (a nimici), ca, de pildă, în *Agamemnon*-ul lui Eschil, vs. 1082, unde Casandra se adresează zeului în felul următor: Ἄπόλλων . . . ἀπόλλων

ἐμός ἀπώλεσας... De fapt etimologia numelui e necunoscută, afirmă atît ÉD. DES PLACES (1969, 37) cît şi CHANTRAINE (I, 1968), care dă totodată şi cîteva din ipotezele puse în joc, printre care apropierea cu hititul *Appaliuna* ori lidianul *Pλdânš*. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1956, p. 75, dă două ipoteze cu privire la originea lui Apóllon: septentrională şi anatoliană. Vezi, de asemenea, K. Kerényi, *Apóllon*, ed. a II-a, Viena, 1953, cît şi M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, 1976, pp. 280—83 şi 456, după care pare paradoxal ca zeul considerat drept cea mai perfectă incarnare a geniului grec să nu aibă o etimologie greacă.

Atena

Etimologia numelui — care apare în miceniană — e necunoscută. „Seul un coup de chance permettra peut-être un jour d'élucider vraiment le nom d'Héra ou celui d'Athéné", afirma P. Chantraine în „L'antiquité classique", XXII, 1953, 78. Etimologie discutată şi de Wilamowitz, *Glaube*, 1959, 230. Vezi ÉD. DES PLACES, 1969, 45; Walter Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt, 1928 şi C. J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, Manchester, 1955.

Hefaistos

„Divinitate antică al cărei nume nu ştim să-l interpretăm", spune despre Hefaistos, P. Chantraine, în „L'Antiquité classique", XXII, 1953, p. 72; iar M. P. Nilsson: „un lucru e sigur: nu este de origină greacă şi a devenit zeu grec întrucît Homer a făcut din el un zeu al focului şi făurar." Numele apare pe o tabletă din Cnossos sub forma Haphaistios. Cf. L. A. Stella, *La religione greca nei fasti micenei*, „Numen", V, 1958, 29. Vezi şi M. Eliade, *Histoire*, 1976, pp. 278—80.

Ares

Ca şi Hera, Ares aparţine acelor nume de divinităţi greu de interpretat. Vezi Éd. des Places, *La Religion Grecque*, Paris, 1969, 64.

După CHANTRAINE (I, 1968), raportul cu ἀρή, ἄρος (nenorocire) e cel mai probabil. Originea lui „tracă" (v. Il., 13, 301; *Od.*, 8, 361; Hdt., 5, 7) continuă să fie mult discutată, cf. M. Eliade, *Histoire*, 1976, 458.

Muze

Explicaţia dată de Platon, care apropie μοῦσα şi μουσική de μῶσθαι (a dori, a aspira) a fost reluată de Frisk, K. Z., 46, 1914, 82, punînd *μῶ-ντ-ya > *μοντya > μοῦσα, ceea ce — arată CHANTRAINE (III, 1974) — nu convine nici din punct de vedere al formei, nici al sensului. Deşi etimologia cuvîntului μῶσα este orientată în diferite direcţii, se porneşte în general de la rădăcina **men-*. Forma de la care o explică Platon, μῶσθαι, înrudită cu epicul μεμαώς, se găseşte şi la Epicharmos, Theognis, ori la tragici. Este probabil că forma doriană Μῶσα (pt. Μοῦσα) l-a dus pe Platon la o apropiere cu μῶσθαι.

Lethó

Etimologia numelui e obscură, Lethó fiind o zeiţă-mamă, care poate veni din Asia Mică; se caută numele ei lician, *lada*, de care se leagă şi Leda. Osthoff, I.F., 5, 1895, 369, face legătura cu λανθάνω şi lat. *lateo*. Vezi P. CHANTRAINE (III, 1974).

Artemis

A încerca o apropiere cu ἀρτεμής, aşa cum o face Platon, înseamnă după Chantraine, a explica „*obscura per obscuriora*", întrucît nu se ştie dacă există un raport între aceşti doi termeni şi nici care din ei derivă din celălalt. În general toate etimologiile pe linie greacă se sprijină, mai mult sau mai puţin, pe jocuri de cuvinte. Dacă ar exista vreo legătură între numele zeiţei şi cel al „ursului", ἄρτος, aceasta s-ar acorda cu ipoteza originii illiriene a numelui. Vezi P. Chantraine, *Reflexions sur les noms des dieux helléniques*, „L'Antiquité class.", XXII, 1953, 65—78, iar pentru originea illiriană: M. S. Ruiperez, *Emerita*, XV, 1947, 1—60. Neconvingătoare

e şi forma ἄρταμος etc. E de reţinut forma miceniană *Atemito* = 'Αρτέμιτος. S-au dat de asemenea etimologii illiriene şi lidiene. De pildă, forma Artimis, atestată pe o inscripţie din Lidia, -cf. M. Eliade, ***Histoire***, 1976, p. 291. Explicaţia aceasta a doua, prin Asia Mică, pare, pînă la urmă, cea mai plauzibilă. Vezi, de asemenea, GUTHRIE (1950, 99—106) şi Ileana Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale*, Trieste, 1964.

Diónysos

După Erwin Rohde, majoritatea savanţilor îl consideră pe Diónysos un zeu trac introdus în Grecia fie direct din Tracia, fie din Frigia. Walter Otto insistă asupra caracterului său arhaic şi panhellenic. Numele zeului ce vine, poate, din Tracia, apare puţin în epopeile homerice ; în schimb, pare cunoscut în tabletele miceniene de la Pylos. E vorba de un compus (cf. Chantraine) al cărui prim termen Διο(σ)- ar fi genitivul numelui cerului în tracă, al doilea termen fiind însă mult mai obscur. Kretschmer îl consideră un nume trac în legătură cu numele de nimfe, Νῦσαι şi Νυσίαι. În ce priveşte etimologia dată de Platon, toţi exegeţii dialogului sînt de acord în a o judeca „fantezistă la culme".

Afrodíta

E limpede că apropierea cu ἀφρός (pe care o dă Platon) este una a etimologiei populare, subliniază P. CHANTRAINE (I, 1968). Zeiţa pare originară din Orientul Apropiat, ţinînd seama de legăturile cu Ciprul, -cf. M.P. Nilsson, *Geschichte der Gr. Religion*, 1955—61, I, 489. Etimologiile lui Kretschmer şi E. Maas, cît şi apropierile cu zeiţa semitică a fecundităţii ori cu termenul presupus pre-indoeuropean πρύτανις îi par inadmisibile lui Chantraine. Un singur lucru este probabil : 'Αφρώ trecut prin etruscul *apru* a dat naştere lat. *aprīlis*, -cf. Ernout-Meillet. Cu privire la poeţii care au făcut uz de asemenea etimologii, vezi Ernşt Risch, *Namensdeutungen und Worterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern. Eunusia*, Festgabe für Ernst Howald zum sechzigsten Geburtstag, Zürich, 1947, 72—91. Elementele i.-e. ale Afroditei apar în art. lui K. Tümpel din Pauly-Wissowa, iar pentru cele orientale, vezi H. Herter,

în *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 61 şi urm.

Pallas

Etimologie nesigură. Frisk trimite pentru unele lămuriri pelasgice la Windekens, „Le Muséon", 63, 102.

Hermes

În numele de Hermes, majoritatea specialiştilor, laolaltă cu Wilamowitz şi M. P. Nilsson văd un derivat al lui ἕρμα, „Zeul grămezilor de pietre", -cf. ÉD. DES PLACES, 1969, 61. Numai că, ἕρμα însuşi nu are nici o explicaţie etimologică. Chantraine nu exclude o origină egeană a numelui ce putuse fi împrumutat de greci la sosirea lor în Elada de la vechile divinităţi. Vezi Nilsson, *Geschichte*, I, 501, cît şi bibliografia dată de M. Eliade (*Histoire*, 1976, la pp. 457—458).

Iris

Prezenţa unui Ϝ iniţial e asigurată de metrica homerică şi de o inscr. etol. (SCHWYZER, 380). S-a admis o derivaţie dintr-un **wī*- (a curba), -cf. ἰτέα, ἰτύς; un sufix în *-*r*- se observa şi în anglo-sax. *wīr* (Bechtel, „Hermes", 45, 1911, 156 şi 617). Apropierea propusă cu (Ϝ) ἵεμαι e mai puţin verosimilă. „L'identité du nom de la déesse et de celui de l'arc-en-ciel est hors de doute", conchide Chantraine. La fel Frisk, după Bechtel.

Pan

Este numele unei divinităţi ce trebuie să fi fost mai întîi arcadiană şi în care *ā* rezultă probabil dintr-o contracţie, dacă se ţine seama de dativul Πάονι. Schulze (*Kl. Schr.*, 217), pe baza unui *Παύσων, compară cu scr. *Pūṣan* (divinitate ce proteguieşte turmele), punînd în joc o alternanţă puţin plauzibilă **pāus*-/*pūs*-. O serie întreagă de ipoteze neverosimile sînt enumerate

şi respinse pe rînd de Frisk. Ruijgh crede că ar fi vorba de o temă pre-hellenică şi se întreabă dacă nu ar fi vreun dublet de la *Παιᾱων/Παιήων (cf. *Études*, 86, n. 40, „Minos", 9, 1968, 119).

Helios

Glossa, dată drept cretană de Hesychius (însă pamphiliană după Heracleides din Milet, cf. Bechtel, *Gr. Dial.*, 2, 667), permite stabilirea unui *ᾱ ϝέλιος din *σᾱ ϝέλιος. Faţă de radicalul **sāwel-*, **sūl-*, cu acelaşi vocalism, se găseşte în got. *sauil* (germ. *Sonne*), de asemenea **sāul-* în derivatul fem. lit. *sáulē* şi în gal. *haul*. În scr. *sū́ra-* şi *sū́rya-* se sprijină pe rad. **sūl-*. Iar lat. *sōl* se raportează la **swōl-*. Chantraine trimite totodată la analizele făcute de Benveniste, *Origines*, 11—12; la Ernout-Meillet *(sōl)* şi POKORNY, 881.

Seléne

Frisk derivă termenul din σέλας cu suf. νᾱ- ca şi Platon, dealtfel. Dar pentru σέλας nu există o etimologie ireproşabilă.

Meís/mén

Μήν: lună în dialectul atic. Apare însă şi forma μείς în *Iliada*, la Hesiod, Hdt., Pindar, cît şi μής (doric) provenită din **mēn-s* (cf. M. Lejeune, *Phonétique*, 190, n. 1), în legătură cu lat. *mēnsis*. Pe rădăcina *mēns-* se sprijină şi scr. *mās-* şi *māsa-* (lună), av. *māh-* cu dispariţia lui *n*, cf. Mayhofer, *Etym. Wb. des Altind.*, 2, 631. Un radical în *n* apare în got. *mēna*. La început cuvîntul însemna lună (σελήνη), aşa cum apare în μήνη, de pildă. E de găsit şi în miceniană gen. *meno-*. Chantraine trimite la Ernout-Meillet *(mēnsis)* ; POKORNY, 731 ; Scherer, *Gestirnnamen*, 61.

Astra

Etimologia cuvîntului ἀστήρ este evidentă în principiu şi discutată în detaliu. Oricum, termenul continuă să fie apropiat de numele de stele din diferite limbi indo-europene. Proteza iniţială

s-ar regăsi în arm. *astl*, pe cînd elementul radical **ster-* e atestat în celtică, germanică și toharică. Lat. *stēlla*. Un împrumut sumero-babilonian (*Ištar*) îi pare cu totul îndoielnic lui P. Chantraine.

Astrape

Sîntem trimiși la ἀστεροπή, compus al lui ἀστήρ și al rădăcinii *okʷ*, „a vedea, a ochi". Există corespondenți în armeană. Sensul etimologic ar fi „*coup d'oeil d'étoile*".

Pȳr

E un vechi termen indo-european, pe care Platon îl va defini drept „barbar". Un compus al său apare în miceniană : *pukawo* = = πυρκαϝοι, persoane destinate să aprindă focul într-un sanctuar, de unde Πυρκαεύς în titlul unei piese de Eschyl. După Frisk, πῦρ are un corespondent în umbr. *pir*, nom. ac. (din *pūr*) ; la fel, cu o lărgire vocalică secundară, în arm. *hur*. O alternanță *r/n* e de găsit în hitită, în germana veche *fuir*, *feuer*. Înrudirea cu *pūrus* pare cu totul ipotetică și îndoielnică, -cf. Frisk și Chantraine. De văzut structura răd. la Benveniste, *Origines*, 169. Alte păreri la Specht, K.Z., 59, 1931, 253.

Aér

E explicat de Platon prin referință la ἀείρω și ἄημι, două apropieri care au provocat ezitări și la moderni. Vezi Frisk, *Gr. etym. Wörterbuch*, 1954, 1. Meillet, B.S.L., 26, 7, pretinde că ἀήρ înseamnă „suspension" și vede un nume-rădăcină *ἀϝήρ corespunzînd lui ἀϝείρω. Apropierea cu ἄημι este astăzi unanim abandonată și pe drept cuvînt, afirmă Chantraine, deși etimologia prezentată de Meillet îi păruse „ispititoare".

Aithér

După A. Meillet (B.S.L., 26, 1925, 17), αἰθήρ e o creație semi-artificială, făcută în opoziție cu ἀήρ. Apare ca un derivat tîrziu al verbului αἴθω (ideea de ardere, căldură, lumină). Se face o apropiere cu scr. *i-n-ddhé* (aprinde), *édha-* (pădure de ars) și lat. *aedēs*, *aestās*, *aestus* etc.

Gaîa

Nici γῆ, nici γαῖα nu au o etimologie stabilită. S-a presupus că γαῖα ar fi o contaminare a cuvîntului γῆ cu αἶα şi μαῖα. Simplă ipoteză legată de noţiunea „gliei-mame".

Eniautós

E limpede un compus. Tema *eno- găseşte, poate, un sprijin chiar în greacă prin adj. ἦνις. Al doilea termen al compusului prezintă însă dificultăţi. Meillet (M.S.L., 23, 1929, 274 şi urm.) pune în joc ἰαύω („a dormi, a se odihni"), putînd fi vorba de repausul, de pauza anului. Altă ipoteză ar fi în sensul celei platonice şi anume ἐνὶ αὐτῷ (Murray, „Journ. Hell. St.", 71, 1951, 120).

Étos

Chantraine face diferenţierea între ἔτος, „*année en cours*" şi ἐνιαυτός, „*année révolue*". Apare în miceniană *weto* (ac.), *wetei* (dat.), Ϝέτος în Heracleea, Olimpia, Cipru etc. Rădăcina *wet-* apare în hitită *witt-* (*wett-*) şi în gr. νέωτα.

Phrónesis

Fără etimologie concludentă. Vezi φρήν şi φρονέω. Ispititoare semantic este legătura cu φράσσωξ (a îngrădi, a închide) potrivit lui Bréal (M.S.L., 15, 343). După o etimologie presupusă de Frisk, φρακ-(φράγ-)din φράσσω, ar reprezenta un *φρεν- nazalizat. Vezi J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons*, „Philologus", 1932/33, 19–21.

Gnōme

Derivat nominal din γιγνώσκω. Vezi CHANTRAINE (I, 1970).

Noésis

Derivat din νοέω. Ipoteze Frisk.

Sophrosýne

Alcătuit din radicalul *phrēn* (diafragmă, simţ, minte, cuget) la gradul zero şi adj. *saos, sōs* (sănătos, teafăr), potrivit etimologiei date de Platon. Termenul de *sophrosýne* este valorificat din plin în dialogul *Charmides* (vezi şi Nota introd. la vol. I Platon, 163—4).

Epistéme

Corespunde verbului ἐπίσταμαι. După Wackernagel, K.Z., 33, 1895, 20 = *Kl. Schr.*, 1, 699, este vorba probabil de ἐπι-hίσταμαι cu pierderea aspiraţiei şi o contracţie. Cuvîntul se distinge cert de ἐφίσταμαι care e deja homeric. Pierderea aspiraţiei ar putea indica o origină ioniană. Vezi şi analizele lui Bréal, M.S.L., 10, 1897, 59 şi alta mai puţin firească (cf. Chantraine) la E. Fränkel, „Rev. Ét. Indo-Eur.", 2, 1939, 50. Cea de-a doua explicaţie dată de Platon pentru acest cuvînt la paragraful 437 a, pune în joc verbul ἵστημι ceea ce este corect. Vezi de asemenea R. Schaerer, ΕΠΙΣ-ΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ, Mâcon, Protat, 1930.

Sýnesis

E raportat de Platon la συνιέναι (a înţelege).

Sophía

„*Unerklärt*", după Frisk, cu privire la adj. σοφός. Acest termen — fără etimologie cunoscută pînă astăzi — e derivat de C. Daniel (*Gîndirea egipteană antică în texte*, Ed. Ştiinţifică, 1974, XXVII—XXIX), din limba coptă (*safe* sau *save*).

Agathón

Etimologia este controversată și nesigură. Potrivit folosințelor homerice sensul originar pare să fi fost de „puternic". S-au încercat apropieri cu got. *gops*, germ. *gut*, scr. *gádhya* — etc. S-a recurs și la ἀγα- prefix augmentativ, cu un sufix -θος (vezi Frisk). Dar nici una din aceste ipoteze nu poate fi demonstrată.

Dikaiosýne

Derivat al adj. δίκαιος, provenit la rîndul său de la subst. δίκη. Există o formă atematică în lat. *dicis causa*, cît și în scr. *diś-* (direcție, regiune a cerului, manieră); forma *diśā-* (f) (direcție, regiune a cerului) prezentînd chiar aceeași formă cu δίκη, ceea ce nu vrea să spună însă că cele două derivate n-au putut fi create independent. Δίκη apare astfel să nu fi fost un termen juridic la origine (cf. Kretschmer, *Gl.*, 32, 1953, 2), rădăcina s-a pretat însă la folosințe de natură juridică în latină și germană. E limpede, după Chantraine, că termenul e înrudit cu δείκνυμι (a arăta, a desemna); astfel s-ar explica sensul general de „manieră, uzaj" și deopotrivă cel de „judecată". Sensul originar fiind acela de „direcție".

Andreía

Derivă de la ἀνήρ. *A* inițial care nu poate fi explicat în mod cert, după Chantraine (proteză? alternanță?), e de regăsit în arm. *ayr*. Tema cuvîntului ἀνήρ figurează în scr. *nā* (tema *nar-*), ital. *ner-* (din oscă), lat. sab. nume propriu *Nero*; în celt., gal. *ner* etc

Tò árren

ἄρσην la Homer și la tragici. Este un termen vechi, *„nom générique du mâle"*. În dial. ionic, lesbic etc. apare un vocalism *e*, ἔρσην, cu un corespondent exact în av. *aršan*. Se fac apropieri, mai mult sau mai puțin îndoielnice și cu sanscrita. Vezi Benveniste, B.S.L., 45, 1949, 100—103.

Gyné

E păstrat într-un număr mare de limbi indo-europene. Cuvîntul comportă o labio-velară inițială și forma greacă are un vocalism zero de timbru diferit în γυνή și beot. βανᾶ, ceea ce a dus la o tratare diferită a labio-velarei, -cf. Lejeune, *Phonétique*, 37. Același vocalism zero în scr. ved. *gnā-* (femeie, zeiță). Se încearcă să se regăsească tema γυναι- în arm. pl. *kanay-k'* (nom.), *kanay-s* (ac.). Litera *k* a fost căutată în forme foarte îndoielnice (mesap. *gunakhai*, frig. βονοκ (?), -cf. O. Szemerényi, „Ann. Ist. Orient.", Sez. Ling., 2, 1960, 23—24 și 15—16. Vocalism zero în v. irl. *ban-*, vocalism *e* în got. *qino* etc. Oricum, structura declinării originare a cuvîntului și alternanțele sale nu au putut fi regăsite. Cf. POKORNY, 437 și urm.

Thēly

Derivă după Platon de la θηλή. Într-adevăr, confirmă Chantraine, θῆλυς este o temă în *U*, paralelă cu θηλή, i.-e. **dhēlu-*, θηλή provenind de la rad. **dhē-* (a suge), bine atestat în i.-e.-, vezi lat. *felāre, filius, fē-cundus, fē-mina*. Scr. *dhārú-* prezintă un corespondent aproape exact al formei grecești, în afara accentuării. E. Benveniste pornește chiar de la vechiul neutru θῆλυ (*Origines*, 56). Că această etimologie propusă de Platon este justă o afirmă și LEROY (1968, 146).

Thállein

Termenul, așa cum o arată Frisk, are în mod clar corespondenți în albaneză și armeană. Alb. *dal* (a crește) de la i.e. **dhal-nō*, iar adj. arm. *dalar* (verde, proaspăt) corespunde întocmai gr. θαλερός în afara voc. *e* (POKORNY, 234).

Téchne

Cu privire la istoricul cuvîntului „tehnică", Frisk trimite la Heyde, *Humanismus und Technik*, 9 (1963), 25. Format ca πάχνη, λάχνη, λύχνος și prin urmare trebuie explicat în primul rînd prin *τέκσνᾱ.

Legătura cu înruditul τέκτων nu este tocmai clară. Vezi J. Kube, *ΤΕΧΝΗ UND ΑΡΕΤΗ, Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Berlin, 1969.

Mechané

Poate *μᾶχαρ cu un gen. *μᾶχανος să fi dat naştere termenului μηχανή al cărui accent e cel al numelor de acţiune în -ή,- cf. ἀρχή, φυλακή etc. Începînd cu Bopp, Pott, Osthoff, se face o apropiere de verbele germanice şi slave cu vocalism scurt, de pildă, got. *mag* (a putea) sau subst. *mahts*, germ. *Macht*.

Areté

Etimologia acestui termen nu poate fi precizată în detaliu. Nici un raport semantic precis cu ἀρέσκω, ἀρέσαι. În schimb, ar putea fi apropiat de ἀρείων, ἀρι-(Schwyzer, *Gr. Gr.*, 1, 501). Vezi şi Prellwitz, *Gl.*, 19, 88. Dacă ar fi vreo legătură cu ἀραρίσκω, ar fi doar în măsura în care ἀραρίσκω însuşi ar avea vreun raport cu ἀρι-, ἀρείων etc.

Kakía

Ca pentru numeroase cuvinte însemnînd „răul", nici pentru κακός, κακία, nu există o etimologie stabilită. Un radical κακ- pare să fie cunoscut de vechea frigiană (CHANTRAINE, 2, 1970).

Deilía

cît şi adj. δειλός fac parte din dezvoltările semantice diferite ale noţiunii de „teamă" (δείδω, δεῖμα, δέος), iar etimologia acesteia pune numeroase probleme.

Aporía

Compusul lui πόρος şi corect explicat de Platon prin πείρω, πορεύεσθαι. În privinţa etimologiei, Chantraine trimite la πείρω, πέρνημι, πορεῖν, legate de rădăcina **per-/por-* (trecere) de mare importanţă în i.-e.

Aischrón

Etimologia adj. αἰσχρός provenit din radicalul αἰσχ- e nesigură. De obicei e apropiat de got. *aiwiski*.

Kalós

Etimologia e necunoscută. Wackernagel (K.Z., 61, 1933, 191 = *Kleine Schriften*, I—II, Göttingen, 1953, 1, 352), evocă scr. *Kalyáṇa*, „cu braţe frumoase" (?). Scr. clasic *kalya* (pregătit) e departe în privinţa sensului.

Xympherón

Din σύν şi φέρω aşa cum o arată şi Platon.

Kerdaléon

Platon îl derivă de la *kérdos*, ceea ce este, în general, acceptat. Totuşi, după Chantraine, etimologia cuvîntului κέρδος e nesigură. E apropiat de cuvinte celtice: v. irl. *cerd* (i.-e. **kerdā*), „meşteşug, lucru" dar şi „poet". Gall. *cerdd*, „cîntec". De văzut Pokorny, *Indogerm. etymol. Wörterbuch*, I, München, 1959, 579.

Lysiteloũn

După MÉRIDIER (1931, 20) etimologia dată de Platon (λύειν, τέλος) este corectă. λυσιτελής, λυσιτελεῖν (a fi avantajos, profitabil), compuse ce provin de la λύω, apropiat de lat. *solvō* (a dezlega) din

*s*e*-luō*, scr. *lu-nā-ti, lu-nó-ti* (a împărţi, a desfiinţa) e, poate, înrudit dar diferă ca formă şi sens.

Blaberón

Cu privire la subst. βλάβη (vătămare), din care rezultă acest adjectiv, Chantraine evocă scr. *mṛc*-f., *marka*-m, *„dommage, destruction"*. Lat. *mulcō* e mai depărtat.

Zemiōdes

Adjectiv derivat de la ζημία (dor. ζαμία) a cărui etimologie rămîne necunoscută, deşi s-a încercat o integrare a cuvîntului în seria ζῆ-λος, δίζημαι etc.

Heméra

e substitutul obişnuit al substantivului ἦμαρ din care derivă. Cu privire la ἦμαρ, Chantraine remarcă vechea temă *r/n* (-αρ/-ατ-). Cuvîntul are un corespondent exact în arm. *awr* (zi) sprijinit pe **āmōr* (vezi Benveniste, *Origines*, 14, 27, 91, 95).

Zygón

Vechi termen tehnic i.-e., hit. *iugan*, scr. *yugá*, got. *juk*, lat. *iugum*.

Déon

De la δέω, δέομαι (δεῖ). Sensul originar este de „lipsă", de „inferioritate". Se poate porni de la o temă δευ- sau δευσ-, cf. scr. *doṣa-* (lipsă) din i.-e. **douso*-(?).

Hedoné

Se sprijină pe radicalul **swād/-swăd-* ce are corespondenţe precise în i.-e. De pildă, scr. *svā́d-ana-* (care dă gust bun).

Lýpe

Legătura propusă cu scr. *lumpáti, lupyáte* îi pare îndoielnică lui CHANTRAINE (III, 1974). În schimb, după POKORNY, 690, ar putea fi evocați unii termeni baltici și slavi (lit. *lùpti*, „écorcher").

Anía

Nu are o etimologie sigură. E acceptată adesea cea a lui L. Meyer și Wackernagel (*Gl.*, 14, 1924, 54), care face apropierea cu scr. *ámīvā* (flagel), presupunînd disimilarea lui *-mw-* în *-nw-*.

Algedón

Pare un cuvînt de origină ioniană, după MÉRIDIER (1931, 104). În privința etimologiei lui ἄλγος, ἀλγέω, vezi E. Benveniste (*Origines de la formation des noms en i.-e.*, Paris, 1948, 152) care le apropie de ἀλέγω, ceea ce este tehnic posibil, după Chantraine. Numai că sensul lui ἀλέγω (a ține socoteală de) prezintă dificultăți în vederea acestei interpretări. În cazul că se ține cont de o astfel de etimologie, în general acceptată, care dă seama și de forma ἀλεγεινός, se admite totodată și etimologia lui Platon care pune în legătură ἀλγεδών cu ἀλγεινός, și deci trebuie să se admită că noțiunea de „a ține socoteală", „a se îngriji de" a dus la cea de „a suferi" printr-o dezvoltare neprevăzută (eufemism? se întreabă Chantraine). Pentru dificultatea semantică a apropierii ἄλγος de ἀλέγω, vezi H. Seiler, *Griechische Steigerungsformen*, 85 și *Word*, 11, 1955, 288. Unii separă net cele două grupe: ἄλγος de ἀλέγω.

Odýne

Alături de ὀδύνη un gramatic citează ἐδύνας, ac. pl., ca eolic. E vorba, poate, de o alternanță vocalică (de pildă ἔδοντες/ὀδόντες) remarcă CHANTRAINE (III, 1974). Frisk reia această analiză evocînd, pentru evoluția semantică, lat. *curae edaces* al lui Horațiu. Ben-

veniste găseşte un sufix alternant *-wr-* (*Origines*, 110 şi urm.) în εἶδαρ> *ἔδ Ϝαρ (hrană) cu sens, e adevărat, diferit, mai bine însă în arm. *erkn*, gen. *erkan* (durere) din **ed won* sau **ed-wēn*.

Achthedón

derivă de la ἄχθομαι, ἄχθος (greutate) care se referă amîndouă la ideea de „greutate", „povară". Sensul originar „a fi încărcat de" poate duce la o apropiere cu ἄγω (cf. Prellwitz). Etimologia dată de Platon este, prin urmare, corectă în cazul acesta.

Chará

Un teren sigur e de obţinut cu prez. χαίρω care numai prin alternanţă vocalică se deosebeşte de v. ind. *háryati* (a se simţi mulţumit). Şi în italică s-a conservat aceeaşi formaţie, de pildă, în umbr. *heries*. Pentru alte apropieri, vezi Frisk.

Térpsis

Tema cu multe ramificaţii din prezentul τέρπομαι, τέρπω are o contraparte directă în v. ind. *tarpati* (a se sătura, satisface), care totuşi este o formaţie nouă în locul vechiului *tŕpijati*, *trpnoti*, *trmpati*. Frisk menţionează şi răd. tematică ao.v.ind. *á-trp-at* ducînd la ahd. *durfan (bedürfen)* care totuşi e nesigură.

Euphrosýne

Vezi σωφροσύνη. În ce priveşte prefixul *eu-* s-a găsit o etimologie i.-e. Au fost propuse: hit. *aššuš* (bun, convenabil) şi scr. *vásu* (bun). Vezi F. Bader, *Études de composition nominale en mycénien, 1, Les préfixes mélioratifs du grec*, Roma, 1969. LEROY (1968, 147) se arată surprins să vadă că pentru un cuvînt a cărui explicaţie pare atît de evidentă, Platon recurge „în mod laborios" la un „ipotetic εὐφεροσύνη", în loc să pună în joc un εὔφρων.

Epithymía

e un compus al subst. θυμός şi prin urmare analiza făcută de Platon e bună.

Thýmos

Etimologia aceasta, în legătură cu verbul θύω, pare corectă şi e preferată de Chantraine celor obişnuite potrivit cărora se face apropierea cu scr. *dhūn a-* lat. *fumus*, v.sl. *dymŭ*.

Hímeros

Etimologie obscură.

Póthos

Cu vocalism *o*, πόθος şi ποθέω corespund unui prezent radical cu vocalism *e*, atestat prin inf.ao. θέσσασθαι. Deci i.-e. *ghʷ odh-/ghʷedh-*.

Éros

Etimologie necunoscută.

Dóxa

Origină obscură. Vezi analizele făcute de M. Leumann, *Homerische Wörter*, 173—178 şi E. Fränkel, *Gnomon*, 23, 374.

Oiésis

Fără etimologie. În legătură cu verbul οἴσω, Chantraine arată că Platon a creat un οἶσις pentru a explica pe οἴησις (cf. ἄνοισις).

Boulé

este derivatul cel mai important al verbului βούλομαι. Platon face o apropiere cu βολή (de la βάλλω = a arunca). În legătură cu aceasta, Chantraine observă, în cadrul etimologiei cuvîntului βούλομαι, că labio-velara inițială este sigură (*g^wel-/*g^wol-) și că rădăcina fiind aceeași cu a verbului βάλλω o dezvoltare semantică deosebită poate fi justificată prin expresii ca βάλλεσθαι ἐν θυμῷ.

Anánke/anankaîon

ἀνάγκη e *necesitatea* care împiedică elanul *voinței*, deci mișcarea. Socrate explică prin ἀνά (de-a lungul) și ἄγκη (rîpe). După E. Schwyzer (*Gr. Grammatik*, München, 1950), ἀν-άγκη (cu ἀν- din ἀνά-) ar exprima faptul de „a lua în brațe" (cf. ἀγκών sau ἀγκή), de unde „strîngere, constrîngere". După Güntert, *Weltkönig*, 185 și H. Grégoire, *Mél. Desrousseaux*, ar fi vorba de un ἀν-privativ și de un cuvînt însemnînd „braț". Însă nici una din aceste etimologii nu dă seama de sensul propriu al lui ἀνάγκη și a derivaților săi.

Alétheia

„Adevărul", prin opoziție cu minciuna, implică faptul de a nu ascunde nimic (λαθεῖν = a fi ascuns), de unde „adevăr" în general, „realitate", „sinceritate". În anumite concepții filosofice ἀλήθεια este opus subst. λήθη (uitare) ; deci, are și sensul de „a ști", de „a-și aminti". Vezi W. Luther, *Wahrheit und Lüge im alten Griechentum*, Leipzig, 1937. Pentru dezvoltarea filosofică a noțiunii, vezi și Éd. des Places, *Lexique de Platon*, X. După Frisk și Chantraine ἀληθής e un compus constituit din particula negativă ἀ- și λῆθος, λᾶθος sau λήθη.

Pseûdos

Cu privire la ψεύδομαι, Frisk face legătura cu un cuvînt slav ce înseamnă „a înșela, a amăgi", slovac: *šudit*. Pentru ψεῦδος trimite la Luther, *Wahrheit*, 80, 115, 133.

Tò ón/he ousía

οὐσία (realitate, substanţă, esenţă) este (cf. Chantraine) singurul derivat important, uzual în dial. atic, de la participiul ὤν, ὄντος (εἰμί). Din punct de vedere etimologic **es*, i.-e. **es-mi*.

Ónoma

Radicalul intră în marea serie a neutrelor în **-mn̥* gen. **-mn̥tos*, de unde cele două prezente denominative: ὀνομαίνω şi ὀνομάζω. Se găsesc numeroşi corespondenţi în diverse limbi i.-e. dintre care cel mai apropiat este arm. *anum*. Vezi analizele propuse de Benveniste, *Origines*, 181 şi O. Szemerényi, *Syncope in Greek and Indo-European*, Neapole, 1964, 110, 224 care pleacă de la **nŏmn̥-, n̥men-*

Kínesis

Derivă de la κινέω din *κῑνέϝω căruia îi corespunde la mediu κῑνυμαι. Platon face o legătură cu κίω (a se pune în mişcare, a pleca), reluată şi de unii cercetători contemporani nouă. Pentru raporturile între ἔκιον, κίνυμαι, Chantraine trimite la Strunk, *Nasalpräsentien*, 88, 100, 114. În legătură cu κίω, vezi şi Frisk şi Pokorny, 538. Etimologia propusă de Platon e considerată exactă de M. Leroy, *Étymologie et linguistique chez Platon*, 1968, 146.

Stásis

În legătură cu ἵστημι. Ao.rad.atem. ἔ-στη-ν (ἔ-στᾱν) corespunde exact scr. *á-sthā-n*.

Sklerótes

de la σκέλλομαι. Înrudiri negreceşti mai apropiate lipsesc, c . Frisk. Din alte limbi: germ. nhd. *schal* (fad, alterat), sued. *skäll* (slab, subţire), let. *kalss* (slab).

Bébaion

Deşi raportul cu βαίνειν, βῆναι (βάσις la Platon) e socotit doar „aparent" de Chantraine, nu a fost propusă vreo altă etimologie „mai bună" decît cea platonică.

Historía

Din punct de vedere funcţional numele de agent ἵστωρ se leagă de οἶδα mai degrabă decît de ἰδεῖν; este „cel care ştie pentru că a văzut şi aflat". Iar ἱστορία derivă din ἵστωρ.

Pistón

Sistemul πείθομαι, ἐπιθόμην, πέποιθα provenit din **bheidh-* prezintă un aspect arhaic şi are un corespondent în lat. *fīdo*. Cuvintele din această familie exprimă originar noţiunea de „încredere", „fidelitate" (cf. Benveniste, *Institutions indo-européennes*, 1, 115), alături de diferite implicaţii juridice.

Mnéme

(μιμνήσκω). Radical **mnā-* ce ţine de **men-* din μέμονα, lat. *memini* şi puţin atestat în afară de greacă.

Hamartía

Derivat al verbului ἁμαρτάνω. Etimologia e necunoscută. Combinaţia cea mai ingenioasă e, după Chantraine, cea a lui F. Sommer, care încearcă să apropie cuvîntul de răd. **smer-* de la μείρομαι cu α privativ, ceea ce prezintă însă grave dificultăţi fonetice (*Gr. Lautstudien*, Strassburg, 1905, 30—38). Altă ipoteză Schwyzer, *Gr. Gr.*, 1, 704, n. 7.

Xymphorá

(phero).

Amathía

ἀ privativ și μανθάνω.

Akolasía

Compus provenit de la κολάζω (ao. ἐκόλασα). Chantraine face legătura cu vechiul adjectiv κόλος căruia, cu sens diferit, îi corespunde în v. sl. *kolŭ* (rus. *kol*).

BIBLIOGRAFIE

Traducerea s-a făcut după ed. „G. Budé", cu consultarea ediției Burnet. Dialogul nu a mai fost tradus în limba română.

1. *Lucrări speciale**

MUELLER, J., *Oratio de Platonis Cratylo*, în „Acta philologorum Monacensium", IV, fasc. I, 1829, pp. 81—120.

STALLBAUM, G., *Vorrede zum Cratylus*, în: *Platonis opera omnia*, V/II, Gotha/Erfurt, 1835.

DITTRICH, E.M., *Prolegg. ad Crat. Plat.*, Diss., Berol., Lpz., 1841.

KLANDER, C., *De Platonis Cratylo disputatio*, Progr. Ploen, 1847.

ALBERTI, E., *Die Sprachphilosophie vor Platon*, în „Philologus", 11, 1856, 681—705.

LENORMANT, Ch., *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes, 1861.

SCHAARSCHMIDT, C., *Über die Unechtheit des dem Platon zugeschriebenen Dialogs Kratylus*, în: „Rheinisches Museum", Philol., N.F., 20, 1865, 321—356.

ALBERTI, E., *Über die Frage nach der Ächtheit oder Unächtheit der dem Platon zugeschriebenen Dialoge Sophistes, Politikos und Kratylos*, în: „Rhein. Mus. Philol.", N.F., 21, 1866, 180—209.

BENFEY, Th., *Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos*, „Abh. d. Königl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen", Phil.-hist. KL., 12, 1866, 189—330.

ALBERTI, E., *Ist der dem Platon zugeschriebene Dialog Kratylos ächt?*, în: „Rhein. Mus. Philol.", N.F., 22, 1867, 477—499.

LEHRS, K., *Platos Kratylus*, în „Rheinisches Museum", Philol., NF., 22, 1867, 436—440.

---

* Numai despre dialogul *Cratylos*.

HAYDUCK, W., *De Cratyli Platonici fine et consilio,* Progr. Breslau, 1868.

LUCKOW, R., *De Platonis Cratylo dialogo,* Progr., Treptow, 1868.

DREYKORN, J., *Der Kratylos, ein Dialog Platons,* Progr., Zweibrücken, 1869.

SCHMIDT, H., *Platons Kratylus ... erläutert,* Halle, 1869.

PEIPERS, D., *Zu Plato's Kratylus,* în „Philologus", 29, 1870, 172—179.

ADAM, F., *Observationes crit. in Plat. Crat.,* Gpr., Wongrowitz, 1875.

SACHS, J., *Observations on Plato's Cratylus,* în „Transact. of the American philol. Assoc.", 9, 1878, 59—68.

UPHUES, K., *Die Definition des Satzes nach den platonischen Dialogen Kratylus, Theaitet, Sophistes,* Landsberg, 1882.

WOHLRAB, M., *Zu Pls. Krat.,* Jahrb. f. class. Phil., 129, 1884, pp. 542—544.

CUCUEL, Ch., *Quid sibi in dialogo qui Cratylus inscribitur proposuerit Plato,* Paris, 1886.

HEATH, B., *On Plato's Cratylus,* în „Journal of Philology", 17/34, 1888, 192—218.

CUCUEL, Ch., *L'origine du langage dans le Cratyle de Platon,* în „Annales de la Fac. des Lettres de Bordeaux", 4, 1890, 299—332.

DENIS, J., *Le Cratyle,* Fac. des Lettres de Caen (nr. 5), 152—158.

FLECKEISEN, A., *Auslauf über Platons Kratylos, 414 d,* în „Jahrb. f. class. Phil.", 143, 1891, 665—668.

SCHÄUBLIN, Fr., *Über den platonischen Dialog Kratylos,* Diss., Basel, 1891.

KIRCHNER, H., *Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs Kratylus,* I—IV, Brieg, 1892—1901.

ROSENSTOCK, P.E., *Platos Kratylos und die Sprachphilosophie der Neuzeit,* Strassburg, 1893.

GIUSSANI, C., *Osservazioni sul „Cratilo" di Platone,* în: „Rendiconti d. R. Ist. Lomb. di Scienze e Lettere", ser. 2, vol. 29, fasc. 4, Milano, 1896.

BILLIA, L.M., *Vétilles d'un lecteur de Platon. I. Cratylus,* în ‚Arch. f. Gesch. d. Philos.", 18, 1904/5, 253—258.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Zu Kratylos 412 b*, în „Hermes", 40, 1905, p. 144 şi urm.

HÖTTERMANN, E., *Platons Polemik im Eutyphron und Kratylos*, în „Zeitschrift f.d. Gymnasialwesen, 44, 1910, 65—89.

URBANEK, K., *Die sprachphilosophische und sprachliche Bedeutung des platonischen Dialogs Kratylos*, Progr. Krumau, 1912.

KIOCK, A., *De Cratyli Platonici indole ac fine*, Diss., Breslau, 1913.

STEINER, A., *Die Etymologien in Platons Kratylos*, în „Arch. f. Gesch. der Philos.", N.F., 22, 1916, 109—132.

APELT, O., *Platons Dialog „Kratylos"*, Phil. Bibl., 174, Leipzig, 1918, ed. a II-a, 1922. (Introducere şi traducere).

LEKY, M., *Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen Kratylos*, Paderborn, 1919 (reeditat în 1966).

IJZEREN, J. v an, *De Cratylo Heracliteo et de Platonis Cratylo*, în „Mnemosyne", N.S., 49, 1921, 174—200.

DUPRÉEL, E., *Le Cratyle et les origines de l'Aristotélisme*, în „La légende socratique et les sources de Platon", Brüssel, 1922, 214 —255.

STENZEL, J., *Kratylos*, în R.E., XI, 2, 1922, 1660—1662.

FRITZ, K. von, *Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, în „Hermes", 62, 1927, 453—484.

ABRAMCZYK, I. Zum *Problem der Sprachphilosophie im Platons Dialog Kratylos*, Diss., Breslau, 1928.

ARNIM, H. von, *Die sprachliche Forschung als Grundlage der Chronologie der platonischen Dialoge und des „Kratylos"*, „Sitz.-Ber. der Ak. zu Wien", Phil.-hist. Kl., 210/4, Wien/Leipzig, 1929.

PHILIPPSON, R., *Platons Kratylos und Demokrit*, în: „Philol. Wochenschr.", 49, 1929, 923—927.

WARBURG, M., *Zwei Fragen zum Kratylos*, în „Neue philologische Untersuchungen", 5, Berlin, 1929.

ZUCCANTE, G., Platone: *Cratilo Eracliteo, primo maestro di filosofia; altri probabili influssi extrasocratici*, în „Riv. Filos.", 21, 1930, 289—306.

MÉRIDIER, L., *Cratyle, Notice*, în „Platon, *Oeuvres complètes*", tome V, 2e partie, Paris, 1931, 7—48.

WEERTS, E., *Kratylos und Plato; der Heraklitismus im Kratylos und im Theaitet*, în „Plato und der Heraklitismus. Ein Beitrag

zum Problem der Historie im platonischen Dialog", în „Philologus", Suppl., Bd. 23/1, Leipzig, 1931, 5—29, 30—43.

HAAG, E., *Platons Kratylos. Versuch einer Interpretation*, în „Tübinger Beiträge z. Altertumswiss.", 19, Stuttgart, 1933.

BÜCHNER, K., *Platons Kratylos und die moderne Sprachphilosophie*, Berlin, 1936; reeditată în „Studien zur römischen Literatur", VII, Wiesbaden, 1968, 79—110.

UNTERBERGER, B., *Platons Etymologien im Kratylos*, Graz, 1935.

ROBIN, L., *Perception et langage d'après le Cratyle*, în „Journ. de psych. normale et path.", 1939, 613—625.

GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le 'Cratyle'*, Paris, 1940, 208 p.

BOYANCÉ, P., *La doctrine d'Eutyphron dans le 'Cratyle'*, în „Revue des Études Grecques", 54, 1941, 141—175.

NEHRING, A., *Plato and the theory of language*, în „Traditio", 3, 1945, 13—48.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, ed. a II-a, 1963, 112—117.

DUPRÉEL, E., *Le Cratyle et la théorie hippienne du langage*, în „Les Sophistes", Neuchâtel, 1948, 265—279.

HOFSTÄTTER, P.R., *Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog 'Kratylos' dargestellt*, Wien, 1949.

KIRK, G. S., *The problem of Cratylus*, în „American Journal of Philology", 72, 1951, 225—253.

PAGLIARO, A., *Il 'Cratilo' di Platone*, în „Dionisio", N.S., 15, 1952, 178—198.

BUCCELLATO, M., *Il Cratilo e l'interesse dottrinale della questione onomatologica*, în *La Retorica Sofistica negli scritti di Platone*, Roma/Milano, 1953, 137—158.

DERBOLAV, J., *Der Dialog 'Kratylos' im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken, 1953.

LOHMANN, J., *Besprechung des Buches von J. Derbolav: Der Dialog Kratylos im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, în „Gnomon", 3, 1954, 449—453.

VOURVERIS, K. I., *Plato, Cratylus 416 b iterum*, în „Mnemosyne", 4ª, Ser. VI, 1953, p. 317 și urm.

ALLAN, D. J., *The problem of Cratylus*, în „American Journal of Philology", 75, 1954, 271—287.

KOLLER, H., *Die Mimesis der Sprache. Der platonische Kratylos*, în *Die Mimesis in der Antike*, Bern, 1954, 48—57.

MONDOLFO, R., *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito*, în „Riv. crit. Stor. Filos.", 9, 1954, 221—231.

SONTAG, Fr., *The Platonists' Conception of Language*, în „Journ. of Philos.", 51, 1954, 823-830.

VRIES, G. J. de, *Notes of some passages of the Cratylus*, în „Mnemosyne", VIII, 1955, 290—297.

LANZALACO, A., *Il convenzionalismo platonico del „Cratilo"*, în „Acme", 8, fasc. 1, 1955, 205—248.

ROSS, sir David, *The Date of Plato's 'Cratylus'*, în „Revue Internat. de Philosophie", 9, 1955, 187—196.

FANO, G., *Il problema dell'origine e della natura del linguaggio nel 'Cratilo' platonico*, în „Giorn. di metaf.", 10, 1955. 307—320.

ROBINSON, R., *The Theory of Names in Plato's 'Cratylus'*, în „Rev. Internat. de Philos.", 9, 1955, 221—236.

AMADO-LÉVY-VALENSI, E., *Le problème du 'Cratyle'*, în „Revue Philos. France Étrang., 146, 1956, 16—27.

DANIÉLOU, J., *Eunome l'Arien et l'éxégèse néo-platonicienne du 'Cratyle'*, în „Rev. Ét. Grec.", 69, 1956, 412—432.

GUZZO, A., *La problematica del 'Cratilo'*, în „Filosofia", 7, 1956, 609—666.

LECERF, J., *Remarques sur le 'Cratyle' de Platon et la grammaire générale*, în „Mél. Louis Massignon", Damas, 1957, vol. III, 37—43.

ROBINSON, R., *A Criticism of Plato's 'Cratylus'*, în „Philosophical Review", 65, 1956, 324—341.

BARWICK, K., *Platons Kratylos und die stoische Sprachschöpfungslehre und Etymologie*, în „Abh. d. sächs. Ak. d. Wiss. z. Leipzig", phil.-hist. Kl., 49/3, Berlin, 1957, 70—79.

LEVINSON, R. B., *Language and the 'Cratylus' : Four Questions*, în „Rev. of Metaphysics", tome 11, 1957—8, 28—41.

BRUMBAUGH, R., *Plato's 'Cratylus' : the Order of Etymologies*, în „Rev. of Metaphysics", 11, 1957—8, 502—510.

FOWLER, H.N., *Introduction to the Cratylus*, în : Plato with an English Translation. The Loeb Class. Libr. VI, London, 1958, 3—5.

CARRILLO, V.L., *Platon, Hermógenes y el lenguaje*, Lima, 1959.

SAMBURSKY, S., *A Democritean Metaphor in Plato's 'Kratylos'*, în „Phronesis", 4, 1959, 1—4.

RYLE, G., *Letters and Syllables in Plato*, în „Philosophical Review", 69/4, 1960, 431—451.

ESLICK, L.J., *The two Cratyluses: The Problem of Identity of Indiscernibles*, în „Atti di XII Congr. Intern. di Filosofia XI: Storia di Filosofia Antica e Medioevale", Firenze, 1960, 81—87.

GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, ed. a II-a, 1965, 383—395.

BUCCELLATO, M., *Ambientazione culturale e civile della tematica del Cratylo platonico*, în: Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco, „Riv. crit. Stor. Filos.", 16, 1961, 259—277.

FERRANTE, D., *Curiosità etimologiche nel 'Cratilo' di Platone e nel 'De lingua Latina' di Varrone*, în „G. ital. Filol.", 15, 1962, 163—171.

SPRAGUE, R.K., *Kratylos 429 b*, în: *Plato's Use of Fallacy*. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues, London, 1962, 46—64.

DERBOLAV, J., *Das Metasprachliche in Platons Kratylos*, în *Lebendiger Realismus*, Festschrift für J. Thyssen, hrsg. v. H. Wagner u. K. Hartmann, Bonn, 1962, 181—210.

GIORDANO, D., *Il Cratilo di Platone*, în *Vichiana*, Rassegna di Studi classici, t. I, Napoli, 1964, 390—406.

LUCE, J.V., *The date of the 'Cratylus'*, în „Amer. Journ. of Philol.", t. 85, 1964, 136—154.

—, *The Theory of Ideas in the 'Cratylus'*, în „Phronesis", t. 10, 1965, 21—36.

STEWART, M.A., *Plato's Investigations into Language, with Special Reference to Cratylus*, Diss. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1965 (microfilm).

SEASE, V.W., *The Cratylus. Plato and the doctrine of the Academy*, Diss. Univ. of California, Berkeley, 1966 (microfilm).

SÖRBOM, G., *Plato: Cratylus*, în: *Mimesis and Art*. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary, Uppsala, 1966, 106—116.

LEROY, M., *Sur un emploi de φωνή chez Platon*, în „Revue des Études Grecques", LXXX, 1967, 234—241.

LORENZ, K., MITTELSTRASS, J., *On Rational Philosophy of Language: the Programme in Plato's Cratylus reconsidered*, în „Mind", 76/301, 1967, 1—20.

ECHTERNACH, H., *Wort und Sinn. Ein platonischer Dialog heute*, în „Kerygma und Dogma", 13, 1, 1967, 27—53.

LEROY, M., *Étymologie et linguistique chez Platon*, în „Bull. de la Classe des Lettres de l'Acad. Royale de Belgique", vol. 54, 1969, 121—152.

CELENTANO, L., *Platone. Cratilo.* Introduzione e commento, Napoli, 1968, 17—22.

GOULD, J.B., *Plato: About Language. The Cratylus reconsidered*, în „Apeiron", 3/1, 1969, 19—31.

ROTH, M.D., *An examination of Plato's Cratylus* (Diss.), Univ. Illinois, 1969 (microfilm).

LUCE, J. V., *Plato on truth and falsity in names*, în: „Classical Quarterly", 19, 2, 1969, 222—232.

CALVERT, B., *Forms and Flux in Plato's Cratylus*, în „Phronesis", 15, 1970, 26—47.

WEINGARTNER, R.H., *Making Sense of the Cratylus*, în „Phronesis", 15, 1970, 5—25.

THORNTON, M.T., *Knowledge and flux in Plato's Kratylus*, în „Dialogue", 8, 4, 1970, 581—591.

BERGER, H. (jr.), *Plato's „Cratylus": Dialogue as revision*, în „Philosophical Forum", 2, 1970, 213—233.

PFEIFFER, W., *The Cratylus. Plato's investigation of names* (Diss.), Toronto Univ., 1971 (microfilm).

SCHADEWALDT, W., *Platon und Kratylos:* Ein Hinweis, în: *Philomates.* Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, ed. by R. B. Palmer/R. Hamerton-Kelly, The Hague, 1971, 3—11.

WOLF, A., *Die Frage nach der Wahrheit im Platons Dialog „Kratylos".* Versuch einer Interpretation, în: „Salzburg Jahrb. Philosophie", 15—16, 1971/2, 27—37.

ANAGNOSTOPOULOS, G., *Plato's Cratylus: The two theories of the corectness of names*, în „Rev. of Metaphysics", 1972, XXV, nr. 4, 691—737.

SPRAGUE, R.K., *Empedocles, Hera and Cratylus 404 c*, în: „Classical Review", 22, 1972.

SCHOFIELD, M., *A displacement in the text of the Cratylus*, în: „Classical Quarterly", 22, 1972, 246–273.

GENETTE, G., *L'éponymie du nom ou le cratylisme du Cratyle*, în: „Critique", 28, 307, 1972, 1019–1044.

DERBOLAV, J., *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972, 333 p.

GENETTE, G., *Avatars du Cratylisme*, I, II, III, în: „Poétique", 4, 11, 13, 15, 1973.

WEINGARTNER, R., *The Unity of the Platonic Dialogue. The Cratylos, the Protagoras, the Parmenides*, New York, 1973.

SCHOENLY, S.B., *The etymologies of the names of the Gods:* „Cratylus", 400 d–404 b, în: „Dialogue Phi, Sigma, Tau" (16), 2–3, 1974, 44–53.

GAISER, K.. *Name und Sache in Platons Kratylos*, AHAW, 1974, Heidelberg, Winter, 1974, 144 p.

REHRENBOECK, G., *Die Orphische Seelenlehre in Platons Kratylos*, W.S.N.F. IX, 1975, 17–31.

STEWART, M.A., *Plato, Cratylos, 424 c 9*, AGPh., LVIII, 1975. 167–171.

2. *Lucrări generale**

AL-GEORGE, S., *Limbă și gîndire în cultura indiană*, Ed. științifică și enciclopedică, 1976.

ARNIM H. von, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Wien, 1912.

BECHTEL, F., *Die historische Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle, 1917, reedit. 1964.

—, *Die griechischen Dialekte*, I–III, Berlin, 1921–24; reedit. 1963.

BENVENISTE, E., *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, 1935, reed. 1948.

—, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948.

—, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.

BOYER, R. et FAICK, E.L., *Les Religions de l'Éurope du Nord*, Fayard-Denoël, 1974.

* Cu privire la problemele de lingvistică din Interpretare, la Lista etimologiilor platoniciene, cît și la notele explicative ale dialogului.

CHADWICK, J., BAUMBACH, L., *The Mycenaean Greek Vocabulary*, „Glotta", 41, 1963, 157—271.

CHANTRAINE, P., *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956.

—, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, vol. I, 1968, vol. II, 1970, vol. III, 1974.

CHOMSKY, N., *Logische Syntax der Sprache*, Springer, 1968, ap. 1931.

—, *Le langage et la pensée*, trad. fr., Payot, 1969.

CORNFORD, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935.

COSERIU, E., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Teil I, Tübingen, 1968/69.

CROCE, B., *Estetica*, Bari, 1941.

DES PLACES, Éd., *La religion grecque*, Paris, 1969.

—, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, coll. „G. Budé", Paris, 1964.

ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, 1976.

FESTUGIÈRE, A. J., *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971.

FRIEDLÄNDER, P., *Kratylos*, în *Platon*, vol. II. *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1964, 182—201.

FRISK, Hj., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960.

GIGON, O., *Einleitung zu Platon* I : *Spätdialoge : Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Kratylos*. Zürich/Stuttgart, 1965.

GIRAUD, P., *La sémantique*, Paris, 1964.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1963.

GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge, I, 1962 ; II, 1965.

—, *Les Sophistes*, trad. fr., Paris, 1976.

HJELMSLEV, L., *Prolegomena to a theory of language*, trad. engl., New York, 1963 ; în daneză, 1943.

HUMBOLDT, W. von, *Über das vergleichende Sprachstudium*, 1820, Berlin.

JAEGER, W., *Paideia*, Berlin—New York, 1973.

JOLY, H., *Le Renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, 1974.

KORZYBSKI, *Science and Vanity : An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (1933).

KRAHE, H., *Die Sprache der Illyrier*, Wiesbaden, 1955.

KRETSCHMER, P., *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896.

KUBE, J., *TEXNH und APETH*, Berlin, 1969.

LEJEUNE, M., *Traité de phonétique grecque*, ed. a II-a, Paris, 1955.

LESKY, A., *History of Greek Literature*, trad. engl., Londra, 1965.

LEUMANN, M., *Homerische Wörter*, Bâle, 1950.

LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958.

MEILLET, A., *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, ed. a VII-a, Paris, 1965.

MUELLER, M., *La science du langage*, trad. fr., Paris, 1867.

NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1921, ed. a III-a, 1961.

NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, München, ed. a II-a, 1955–61.

PARAIN, BRICE, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942.

PFEIFFER, R., *Geschichte der klassischen Philologie*, Hamburg, 1970.

POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, München, 1959.

RAMNOUX, Cl., *Vocabulaire et structures des pensées archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959.

RITTER, C., *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München, 1931.

ROBIN, L., *La pensée hellénique des origines à Epicure*. Avant-propos par P.-M. Schuhl, Paris, 1967.

—, *Platon*, Paris, 1968.

—, *Platon. Oeuvres complètes*, Paris, 1950.

ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford Univ. Press, 1966.

RUIJGH, C. J., *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, 1967.

RUNCIMAN, W. G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, 1962.

SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, ed. a III-a, Paris, 1971.

SCHAERER, R., *La question platonicienne*, Neuchâtel, 1938.

SCHUHL, P.-M., *L'oeuvre de Platon*, ed. a II-a, Paris, 1954.

SCHUHL, P.-M., *Études platoniciennes*, Paris, 1960.

SCHULZE, W., *Kleine Schriften*, Göttingen, 1933, ed. a II-a completată, 1966.

SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, I, II, München, 1939, 1950.

SEARLE, J. R., *The Philosophy of Language*, Oxford Univ. Press, 1971.

SOLMSEN, F., *Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre*, Strassburg, 1901.

TAYLOR, A. E., *Plato: The Man and his Work*, New York, 1926.

VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.

VICAIRE, P., *Platon critique littéraire*, Paris, 1960.

VOURVERIS, K. J., ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΒΑΡΒΑΡΟΙ, Atena, 1966.

WACKERNAGEL, J., *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen, 1916.

—, *Kleine Schriften*, I—II, Göttingen, 1953.

WAHL, J., BRUN, J., *Platon*, în: *Histoire de la Philosophie* (sous la direction de Brice Parain), „Encyclopédie de la Pléiade", Paris, 1969—1973.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, I, II, Berlin, 1931—32, reed. 1960.

—, *Platon*, Berlin, 1959.

Abrevieri bibliografice

pentru revistele ale căror nume nu au fost citate integral în cadrul Listei etimologiilor platoniciene:

BSL = Bulletin de la société linguistique de Paris.
Gl. = Glotta Göttingen.
KZ = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen, Berlin.
IF = Indogermanische Forschungen. Strassbourg, Berlin.
MSL = Mémoires de la société de linguistique de Paris. Paris.

TABLA DE MATERII